فكرة الزمان عند إخوان الصفا

«دراسة تحليلية مقارنة»

د. صابر عبده أبا زيد محمد

مكتبة مدبولي

فكرة الزمان عند إخوان الصفا

«دراسة تحليلية مقارنة»

فكرة الزمان عند إخوان الصفا

تأليــــف

د . صابر عبده أبا زيد محمد

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف

كلية الآداب- جامعة جنوب الوادى

تقديم

أ. د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

الناشر

مكتبة مدبولى

١٩٩٩

الكتاب : فكرة الزمان عند إخوان صفا .. «دراسة تحليلية مقارنة»
تأليف : د. صابر عبده أبا زيد محمد
الطبعة : الأولى ١٩٩٩
الناشر : مكتبة مدبولي ـ ٦ ميدان طلعت حرب القاهرة
ت: ٥٧٥٦٤٢١ ـ تليفاكس: ٥٧٥٢٨٥٤
رقم الإيداع : ٩٧/٩٠٨٨
الترقيم الدولي : ISBN 2 - 215 - 208 - 977
الجمع التصويري دار جهاد ٢٦ ش اسماعيل أباظة - لاظوغلي
والتنسيق الداخلي : ت: ٣٥٦٤٧٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَالشَّمسُ تَجرِي لِمُستَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقدِيرُ العَزِيزِ العَلِيم. وَالقَمَرَ قَدَّرنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرجُونِ القَدِيمِ. لاَ الشَّمسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدرِكَ القَمَرَ وَلاَ اللَّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسبَحُونَ﴾

«صدق الله العظيم»

«سورة يٓس: الآيات ٣٨ – ٤٠»

إهداء

إلى ..

كل من أسهم فى إثراء الفكر الفلسفى فى الوطن العربى

إلى..

كل من ساهم بيد العون والمساعدة.. وهم كثيرون

إلى..

من أخذ بيدى وأنار إلى طريق العلم والفلسفة

إلى..

أستاذى الدكتور/ محمد عاطف العراقى (جامعة القاهرة)

أستاذتى الدكتورة/ زينب عفيفى شاكر (جامعة المنوفية)

اعتزازاً وحبا ووفاء أقدم هذا العمل المتواضع

صابر أبا زيد

شكر وتقدير

.. بداية.. أتوجه لله تعالى عز وجل.. شاكراً فضله ومنه وكرمه داعياً إياه أن يكتب لنا التوفيق والسداد.. وأن ينال هذا البحث المتواضع اهتمام المشتغلين بالفلسفة في الجامعات المصرية..

ولا يسعنى فى هذا المقام إلاّ أن أتقدم بأسمى آيات الشكر والتقدير والاحترام والعرفان بالجميل لأساتذة أجلاء، كان لهم الفضل فى أن يخرج هذا العمل إلى النور ونذكر منهم: الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى والأستاذة الدكتورة / زينب عفيفى شاكر (جامعة المنوفية) الأستاذ الدكتور/ محمد جلال شرف (جامعة الأسكندرية) الأستاذ الدكتور/ محمد فتحى عبدالله (جامعة طنطا)..

.. فلهم منى جميعاً كل الشكر والتقدير وجزاهم الله عنى خيراً.

د. صابر أبا زيد

تصدير

بقلم الأستاذ/ الدكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

بكلية الآداب- جامعة القاهرة

.. يحتل إخوان الصفا وخلان الوفا في الفكر الفلسفي العربى مكانة كبيرة، إنهم إذا كانوا قد تأثروا بالعديد من الثقافات التى سبقتهم، وسواء إن كانت ثقافات شرقية قديمة أو ثقافات يونانية أو ثقافات إسلامية إلا أنهم قد أثروا تأثيراً كبيراً في بلورة العديد من الأفكار التى جاءت بعدهم، والتى نجدها عند فلاسفة كبار فى المشرق العربى، وعلى رأسهم الفيلسوف ابن سينا والذى ولد فى القرن الرابع الهجرى وتوفى فى القرن الخامس الهجرى.

ففلسفة إخوان الصفا تكشف عن سعة اطلاعهم كما تكشف عن اهتماماتهم بالاستفادة من الثقافات الأجنبية، ومن هنا يمكن أن نقول: إنهم أصحاب نزعة تنويرية، بحيث يمكن أن نعقد الكثير من المقارنات وأوجه الصلة بين دعوة أو منهج إخوان الصفا قديماً ودعوة رفاعة الطهطاوى فى العصر الحديث.

فإخوان الصفا أضافوا إلى الثقافة الداخلية ثقافات أجنبية، وفعل هذا رفاعة الطهطاوى أيضاً.

ومن هنا كانت سعادتنا حين أقدم تلميذنا وصديقنا الدكتور/ صابر أبازيد على اختيار موضوع لرسالة لنيل درجة الدكتوراه حول جانب من الجوانب البالغة الأهمية فى فلسفة إخوان الصفا، وهذا الجانب يتعلق أساساً بفكرة الزمان عندهم.

ولسنا فى حاجة إلى القول بإن فكرة الزمان تعد فكرة محورية تدور حولها أكثر الأفكار فى مجال الفيزيقا تارة، والميتافيزيقا تارة أخرى.

وقد تنبه باحثنا النابه د. صابر أبا زيد إلى أهمية فكرة الزمان عند إخوان الصفا وكان حريصًا على أن يقوم بدراسة هذه الفكرة المحورية عندهم وذلك على الرغم من صعوبتها البالغة، بحيث يمكن أن نقول إنها تعد من أصعب الأفكار التى نجدها فى الفلسفة عامة طوال تاريخها.

ولم يتردد الدكتور/ صابر أبا زيد فى الرجوع إلى أكثر المصادر والمراجع التى تتعلق بدراسته لهذا الموضوع من قريب أو من بعيد، وقد عول بالدرجة الأولى على رسائل إخوان الصفا، تلك الرسائل التى تزيد على خمسين رسالة، ولا شك فى أنه بذل فى ذلك جهداً كبيراً، وهذا الجهد إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على سعة اطلاعه، وعلى التزامه بالبعد الأكاديمى فى دراسته، والتى كانت فى الأصل رسالة للدكتوراه، حصل صاحبها على مرتبة الشرف الأولى، وكنت مشرفا عليها مع الزميلة الفاضلة تلميذتى بالأمس وزميلتى وهى الدكتورة/ زينب عفيفى شاكر والتى تعمل الآن بالحقل الأكاديمى أى فى قسم الفلسفة بكلية الآداب- جامعة المنوفية.

أقول: إن هذه الرسالة والتى بذل فيها صاحبها أقصى جهد ممكن كنت سعيداً حينما علمت أنه يود تقديمها للطبع والنشر، إذ أن فكر إخوان الصفا لم يكن فكراً ميتًا ولكن كان ولا يزال فكراً حيًا ناضجًا، وبصرف النظر عن اتفاقنا تارة مع فكرهم، أو اختلافنا معهم تارة أخرى.

ولم يقتصر باحثنا المرموق الدكتور/ صابر أبا زيد على مجرد عرض أفكار وآراء إخوان الصفا وخلان الوفا من خلال فصول الكتاب، ولكن نجد العديد من النظرات النقدية من جانب المؤلف.. وهذا يعنى أن المؤلف قد أضاف إلى العرض الموضوعى بُعداً ذاتيًا نقديًا، وذلك حين لجأ إلى المناقشة والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء والتى تدور حول حقيقة رأى إخوان الصفا فى الزمان من قريب أو من بعيد.

وينقسم الكتاب الذى يقدمه مؤلفنا الشاب للقراء إلى مقدمة ومجموعة من الفصول تتضمن حوالى عشرة مباحث وقضايا مختلفة، ولقد برز فى مقدمة كتابه أهمية إخوان الصفا كما أشار إلى المنهج الذى سار عليه فى دراسته لموضوع الكتاب.

ويمكن القول: إن المنهج التاريخى التحليلى المقارن الذى استخدمه المؤلف يعد من أنسب المناهج لدراسة فكرنا الفلسفى العربى.

وقد درس فى الفصل الأول: الجوانب التى تعد دليلاً على الأهمية التى احتلها إخوان الصفا داخل تاريخ الفلسفة العربية (العصر- البيئة- الرسائل- الأشخاص) إذ

أنهم جماعة من المتفلسفة وغلب عليهم الاتجاه الشيعى أساسًا، وإذ كنا نقول: إنهم من المتفلسفة فمعنى هذا أنهم لم يكونوا معبرين عن الإتجاه الكلامى الجدلى كما يزعم أشباه الدارسين والذين أساءوا فهم حقيقة إخوان الصفا ومعنى هذا أيضًا أن باحثنا كان على وعى تام بحقيقة إخوان الصفا إذ أنهم إذا كنا نجد لديهم اتجاهًا شيعيًا فليس معنى أنهم من المتكلمين أى داخل فرقة الشيعة كفرقة كلامية، ودليلنا على ذلك أننا قد نجد اتجاهًا شيعيًا عند فلاسفة، فهل معنى ذلك أن نقول إن هؤلاء الفلاسفة يدخلون فى إطار الفرق الإسلامية؟

أما الفصل الثانى فقد خصصه المؤلف لدراسة فكرة الزمان لدى إخوان الصفا من جهة طبيعته فبدأ بالبحث عن فكرة الحركة كأهم لواحق الأجسام الطبيعية فلا يمكن دراسة الزمان دون دراسة الحركة لأنهما مرتبطان أشد الارتباط ولم يهمل مؤلفنا الجانب التاريخى لمفهوم الزمان «من الجذور اليونانية حتى أفلوطين وأتباعه وصولاً إلى الشيرازى مرورًا بإخوان الصفا وابن سينا» كما لم يهمل الجوانب التأثيرية وتعريفات الإسلاميين وأتباع أرسطو لفكرة الزمان والتصور اللغوى للزمان ويبين لنا معانيه بين كتب الفلسفة واللغة وقبل أن يعرض لبعض المشاكل المتعلقة بالزمان كمفهوم علمى حديث آثر أن يوضح لنا فى عرض ممتع المفهوم الدينى للزمان فى الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) ودلل على ذلك بنصوص ومتعلقات من التوراة والإنجيل والقرآن الكريم.

ودرس المؤلف فى بقية فصول الكتاب ومباحثه أبعاد فكرة الزمان، كما حلل علاقة الزمان بالجسم وحركة الكواكب والأفلاك إلى آخر الموضوعات والمشكلات التى تتعلق كما قلنا بفكرة الزمان.

ومما يدلنا على أن المؤلف قد بذل جهدًا كبيرًا إن استطاع بيان العلاقة الوثيقة بين البُعد الفيزيقى والبُعد الميتافيزيقى، وهذا يعد جانبًا دقيقًا وصعبًا للغاية، ولكن باحثنا بعد قراءات واسعة من جانبه فى مجال الفكر اليونانى والفكر الإسلامى استطاع إدراك هذه العلاقة بحيث أن الجانب الفيزيقى والجانب الميتافيزيقى يبدوان كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها.

فإذا كنا نبحث مجموعة من النقاط كجوانب فيزيقية للزمان إلا أن هذه النقاط تدخل دخولاً مباشراً فى الجوانب الميتافيزيقية الإلهية، ومن أمثلة ذلك: الحركة ولواحقها كالمكان والآن واللامتناهى والنهائى.. إلى غير ذلك من نقاط ومشكلات لا تدخل فقط فى الإطار الفيزيقى بل تدخل أيضاً بطريقة مباشرة فى المجال الإلهى الميتافيزيقى.

ولابد أن نقول إن هذا الكتاب- والذى كان فى الأصل كما أشرنا رسالة جامعية أكاديمية تقدم بها صاحبها للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة الإسلامية- يعد إضافة جديدة وحقيقية إلى حقل الدراسات الخاصة بإخوان الصفا وخلان الوفا، وإن صح تقديرى فإن القراء سيستقبلون هذا الكتاب استقبالاً حافلاً لأننا نعلم علم اليقين بأنه كتاب يعد بالغ الأهمية من حيث موضوعه ومن حيث منهجه أيضاً، ولقد كتبه مؤلفه فى سنوات طوال وكان حريصاً على أمانة الكلمة وأمانة العلم ولم يبخل على الرجوع إلى أوثق المصادر والمراجع العربية والأجنبية، وإذا كنا نختلف مع المؤلف حول رأى أو أكثر من الآراء فإن هذا الاختلاف يعد دليلاً على أهمية الكتاب وحيويته، ولأن الاختلاف من طبيعة الفلسفة والتفلسف، وإن كان أكثرهم لا يعلمون!!

ومعنى ذلك أن هذا الكتاب يعد كما أشرنا إضافة إلى المكتبة العربية وإذا كنا نجد مجموعة من الدراسات حول إخوان الصفا إلا أن فكر إخوان الصفا يحتاج إلى المزيد من الدراسات الجادة ومن بينها هذه الدراسة.

ونحن على ثقة من أن الدكتور/ صابر أبا زيد وهو يعمل الآن فى الحقل الجامعى الأكاديمى سيكون حريصاً فى مستقبل حياته العلمية على تزويد مكتبتنا العربية الفلسفية بالعديد من الدراسات الجادة، وخاصة أن كتابة هذا يدلنا على أنه قد ملك وسائل الدرس الفلسفى الجاد العميق، ونرجو له كل توفيق فى حياته المقبلة.

«والله الموفق للسداد»،،

القاهرة- مدينة نصر

١٥ مايو ١٩٩٦م

عاطف العراقى

تصدير عام

١- فى الموضوع

.. مشكلة الزمان من أعقد المشكلات الفلسفية، حيث أنها تمثل المحور الرئيسى الذى ترتبط به معظم القضايا الفلسفية الأخرى.

ولقد أثار موضوع الزمان عدة مشكلات وقضايا انبثقت عنها أبعاد فيزيقية وميتافيزيقية ورياضية وفلكية، ولذلك كان من الموضوعات الهامة التى شغلت أكثر الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، ولقد تعددت الآراء فى تصور مفهوم الزمان، ووقفوا- هؤلاء جميعاً- منه مواقف متميزة ومتباينة.

.. وموضوع الكتاب يدور حول الزمان كأحد لواحق الموجودات الطبيعية، وهو متصل بلا شك بالفلسفة الطبيعية اتصالاً مباشراً، ولكن ما نود أن نقوله إن هذا البحث لا يقتصر على حدود الفلسفة الطبيعية (فيما يتعلق بالزمان) بل سيبحث فى صلته ببعض المشكلات الأخرى مثل: الحركة والمكان والخلاء والنفس، وحركة الأفلاك والكواكب، بل أكثر من ذلك وهو البحث عن علاقة الزمان وصلته بالأدوار والقِرانات وغيرها.

ويجدر بنا القول بأنه إذا كان الزمان كفكرة فلسفية تعتبر من أعقد المسائل الفلسفية فإن دراسته لدى إخوان الصفا يزيد من تلك التعقيدات.

ففى بحثى هذا أريد أن أوضح رأى إخوان الصفاء فى موضوع الزمان، فموضوع الزمان فى فلسفة إخوان الصفا، يمثل مكانة هامة يلاحظها الدارس فى أغلب جوانب فلسفتهم، فهو يرتبط بالطبيعيات كالحركة والتغير والمكان.. ويرتبط ميتافيزيقياً بالكون ونشأته وخلود النفس والسببية أو العلية ومشكلة حدوث العالم وقدمه من جهة أخرى. كما يرتبط بدراسة الأفلاك وحركة الكواكب والأدوار والأكوار والقِرانات (أى علم الفلك) من جهة ثالثة.

ولما كانت معرفة الوقت من الأمور التى يجب على كل مسلم معرفتها، وفى صدر الإسلام كان تحديد مواقيت الصلاة يتم بحركة الشمس اليومية فإن دراسة فكرة الزمان

أو الوقت تعتبر هامة فى العصر الحالى بقدر أهميتها فى صدر الإسلام حتى إن شاعرهم يقول:

ولا خير فيمن كان بالوقت جاهلاً : ولم يك ذا علمٍ بما يتعبد

وموضوع الزمان عند إخوان الصفا لم يتناوله أحد من الباحثين من قبل، وكل ما تمت مناقشته من موضوعات حول إخوان الصفا يمكن أن يندرج تحت السياسة والنفس والإلهية والتربية، وأيضًا المنهج العلمى عند إخوان الصفاء أما فكرة الزمان كفكرة ذات أبعاد متعددة لم يسبق الاهتمام بها من قبل لإندراجه تحت مبحث الطبيعيات أكثر منه تحت أى مبحث آخر، وإن كان له أبعاد أخرى كما قلت، ومن هنا كان اختيارى لهذا الموضوع لإلقاء الضوء على تلك الفكرة الفلسفية الهامة لدى إخوان الصفاء تلك الجماعة التى لم تنل الحظ الكافى من الدراسة الموضوعية على الأقل فى الوقت الحاضر، باستثناء بعض الشذرات المتناثرة بين الكتب هنا وهنالك بقدر لا يتجاوز صفحاتها عدد أصابع اليد (*) ومما لا شك فيه أن مهمة الباحث أيًا كان موضوع بحثه تعتبر مهمة شاقة عسيرة ومما يضاعف من صعوبة مهنته أن يكتب أو يبحث عن فكر جماعة أو فرقة سعوا إلى حجب هويتهم وأفكارهم عن مجتمعهم لظروف سياسية أو عقائدية، أو جزءًا وراء فكرة التقية، وهذا ما سنجده لدى إخوان الصفا..

(*) وللأمانة العلمية يجب أن نقول إن أقدم دراسة عن رسائل إخوان الصفا هى المقدمة التى كتبها بالإنجليزية المستشرق توماسون T.T. Tomason فى عام ١٨٣٧م وقد ضمنها فصلاً مقتطفًا من رسائل إخوان الصفاء سماه «تحفة إخوان الصفا»، وجاء بعده في نفس العام المستشرق «نوورك» Nowork فنشر فى برلين خلاصة وافية عن إخوان الصفا مع ترجمتها إلى اللغة الألمانية. وتبعه المستشرق ديتريصى Dietricis وتعرض لموضوع إخوان الصفا فى كتاب أصدره بثمانية أجزاء فى برلين تحت عنوان «العلوم الفلسفية عن العرب» وقد اعتمد أساسًا على رسائل (إخوان الصفا)، ومن المستشرقين الذين تعرضوا لدراسة إخوان الصفا أيضًا نجد جولد تسيهر Goldzier ودى مينارد de Meinard. ودى بور Deboer وماكدونالد Macdonald. وجاء كازانوفا Casanova سنة ١٩١٥ فكتب عنهم دراسة مفيدة، وكذا ماسينون Massignon، ودى ساسى De Sacy اللذان حاولا الوصول إلى حقيقة هذه الجماعة من المفكرين الإسلاميين.
أما بالنسبة للباحثين العرب فإن أول من عالج موضوع إخوان الصفاء هو : أحمد زكى باشا ثم ظهر للسيد/ محمد كرد على دراسة عنهم فى مجلة المجمع العلمى العربى فى =

وإذا نظرنا إلى بعض الدراسات التى تمت بالفعل فى هذا المجال نجد أن أصحابها قد تلمسوا الخطى نحو الوصول إلى الهدف والغاية بحذر شديد، حيث أحاط بشخصية جماعة إخوان الصفا الغموض والسرية، ومن يقرأ رسائلهم بدقة وعناية يمكن له أن يستخرج نصوصا باطنة حيث نقلوا فلسفتهم من مصادر شتي وثقافات أجنبية وغنوضية مختلفة من هنا وهناك.

ولذلك اتصفوا بالسرية والكتمان فى أول الأمر، وهذا أيضا دفع بعض الباحثين إلى القول بأن جماعة إخوان الصفا هى إحدى الجماعات التى تفرغت عن المذهب الإسماعيلى الشيعي [1]، بينما نجد فريقا آخر يرفض أن يكون الإخوان فرقة من فرق الشيعة[2] ويرى هذا الفريق أن إخوان الصفا شأنها شأن غيرها من الفرق لها اتجاهها الخاص وعقيدتها الخاصة . وقد أفادوا من هذا التيار وذاك، وبهذا نرى أن لهم نزعة تلفيقية توفيقية، وأكبر دليل على ذلك رسائلهم نفسها، وهى من أهم المصنفات التى صنفت على مذهب الإسماعيلية كما سنرى فى ثنايا الكتاب. وقد خلط الإسماعيلية

= دمشق.

ثم المقدمة التى كتبها د. طه حسين لرسائل الإخوان ١٩٢٨م.

ثم الدكتور عمر فروخ كتب دراسة مطولة عنهم ١٩٤٥م وجاء بعده عمر الدسوقى ثم الدكتور/ حسين همذانى، ود. محمد غلاب والدكتور الطيباوى والدكتور/ جميل صليبا الذى حقق ونشر الرسالة الجامعة باعتناء المجمع العلمى العربى بدمشق. وغيرهم من شباب الباحثين داخل جمهورية مصر العربية.

وقد تناولوا مباحث الوجود والنفى والإلهيات والسياسة والمنهج العلمى لدى إخوان الصفا.

(١) ويمثل هذا الاتجاه: دى بور، آيف ماركيه، ماسينيون من المستشرقين، والدكتور النشار الذى يقطع بذلك ويؤيد هذا الرأى أستاذنا الدكتور/ أحمد صبحى ود. أبو ريان وغيرهم.

(٢) ويمثل هذا الاتجاه د. بدوى و د. عزالدين فودة وبعض المستشرقين.

– وأستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى يعتبرهم أساسا جماعة تألفت خفية فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وهم من الشيعة الباطنية ومن الإسماعيلية.

– أما الدكتور/ محمود زيدان فأكد لي أثناء أحد لقاءاتى الشخصية معه أنهم يونان ويحاولون أن يلتصقوا بالصوفية وما هم بصوفية. (رحم الله أستاذنا الدكتور/ زيدان لقد رحل عن دنيانا وما زال الكتاب تحت الطبع)

الباطنية[1] كلامهم فى الإلهيات والنبوة ببعض المذاهب الفلسفية، وتضم هذه الرسائل أفكارًا فلسفية من مصادر متباينة تجمعها تلك النزعة التى تسود هذه الرسائل كما سنرى.

وبخصوص مؤلفى الرسائل نقول إن الغموض يحيط بمؤلفيها، فقد نسبت إلى جعفر بن محمد الصادق، ويبطل العالم السلفى ابن تيمية هذا الزعم بروح نقدية دقيقة إذ يلاحظ أن جعفر الصادق توفى ١٤٨ هـ، وهذه الرسائل وضعت فى أثناء المائة الرابعة من الهجرة، لما ظهرت الدولة العبيدية فى مصر وشمال أفريقيا فصنفت هذه الرسائل على مذهب أولئك الإسماعيلية كما يدل على ذلك أفكار الرسائل سواء في التأويل النفسى الباطنى، أو السرية التامة وأفكار الزمان والحركة والمكان، وفكرة التقية الشيعية، والإمامة، والسياسة، وغيرها من المباحث الفلسفية والسياسية.

وذهب نفر من الباحثين إلى أن هذه الرسائل عمل إسماعيلى خالص، وأن من قام بتأليفها هو الإمام عبدالله بن محمد بن إسماعيل (ت: ٢١٢ هـ) ثم جاء بعده ابنه أحمد بن عبدالله (ت: ٢٦٥ هـ) حيث أكمل هو وابنه الحسين (ت: ٢٨٧ هـ) هذه الرسائل إذ قام الأخير بكتابة الرسالة الأم الجامعة، والتى تُعد مُلخصًا وافيًا وشاملاً لرسائل الإخوان البالغ عددها إحدى وخمسين رسالة بالإضافة إلى الرسالة الجامعة، وسوف نناقش هذه الجزئية فى حينها مقارنة مع قول الأديب الفيلسوف أبو حيان التوحيدى- المعاصر للإخوان، حيث ذكر أسماء بعض مصنفى الرسائل.

أما عن أقسام الرسائل كما سنرى: فهى تنقسم إلى أربعة أقسام كبيرة، تتضمن عددًا من الرسائل مصنفة كما يلي:-

١- الرسائل التعليمية الرياضية والمنطقية، وهى تنقسم إلى أربع عشرة رسالة.

٢- الرسائل الطبيعية بما فيها علم النفس، وهى سبع عشرة رسالة.

٣- الرسائل الماورائية، وهى عشر رسائل.

٤- الرسائل الناموسية الإلهية والفلكية، وهى عشر أو إحدى عشرة رسالة بما فيها الرسالة الضافية أو الجامعة.

---

(١) ... وسمو بالباطنية لأنهم كانوا يقولون بالإمام الباطن، أو المستور أو لقولهم بأن لكل ظاهرا باطنًا أو لكل تنزيل تأويلاً.

فرسائل إخوان الصفا وخلان الوفا مدرسة فكرية قائمة بذاتها أو موسوعة علمية تمثل جميع المعارف الفلسفية وفنون الآداب.

ويرى بعض الباحثين أن هذه الرسائل عندما نتطرق إلى الحديث عنها. فلا نستطيع إلاّ القول بأنها لغز مبهم فى التاريخ الإسلامى صعب حله، وسر من أسرار الفلسفة العربية عسر فهمه، وكنز فكرى ثمين أغلقت الأبواب دونه، وتضارب الأقوال فى أهدافه ومراميه، كما تشعبت الآراء حوله، فأصبح مثارًا للجدل وللتخمين لدى العلماء والباحثين، وهدفًا للاستنتاج العقلى الذى قلما يؤدى إلى نتيجة أو يميط اللثام عن الحقيقة.

ولعل إخوان الصفا تعمدوا إخفاء أسمائهم عن عامة الناس حرصًا على حياتهم المهددة من ملوك ذلك العصر، ومبالغة فى كتمان هدف رغبوا ألا يصل الطالب إلى معرفته بسهولة،وزهدًا فى شهرة كانوا يعتقدون أنها زائلة، مما يعزز الثواب الذى أملوا نيله.

أجل.. إن دراسة إخوان الصفا وخلان الوفا لم يكن يومًا من الأيام من الأمور السهلة فى تاريخنا العربى، ولقد نشأت جماعة إخوان الصفا فى ظل خلافة العباسيين، تلك الخلافة التى امتدت فى الفترة ما بين أعوام (١٣٢ هـ / ٦٥٦ هـ - ٧٥٠ / ١٢٥٨ م). والمتتبع لتاريخ الإسلام السياسى والثقافى والاجتماعى لحكم العباسيين يجد أنه بعد أن اتسعت رقعة البلاد التى امتدت إليها الفتوحات الإسلامية، سعى كل حاكم إقليم أو ولاية إلى أن يقيم لنفسه حكومة أو سلطة يضمن من خلالها بقاءه فى الحكم.

ومهما يكن من أمر، لقد كانت لإخوان الصفا تعاليمهم الخاصة بهم، والتى يصعب على غير من ينتمى إليهم أن يعرفها، فتعاليم الإخوان كانت غاية فى السرية، مغلقة بالرموز والأعداد، حيث تأثروا بالأفلاطونية المحدثة والفيثاغورثية.

ولا ريب أن رسائل إخوان الصفا من أهم وثائق التراث الإسلامى، إن لم نقل التراث العالمى، وذلك بما تمثل من التقاء تيارات متعددة ، وأفكار مختلفة من كتب سماوية وغير سماوية، ومن فلسفة يونانية إلى آداب هرمسية وآراء غنوصية وغير ذلك.

وأفكار رسائل إخوان الصفا تعتبر عملا فريداً من نوعه، يندر أن يوجد مثله فى التاريخ الإسلامى كله وهى دائرة معارف ذات هدف واضح، وتخطيط محكم لجماعة من البشر بدافع من عقيدتهم الفلسفية التى تأصلت فى نفوسهم، لتطهير المجتمع السياسى الفاسد، والنفوس من الداخل، من درائن الشرك والشر، ولم يقف تأثير الرسائل عند حد عصرهم، بل تجاوزت ذلك بكثير حيث كانت رسائلهم بمثابة حركة تنوير استمرت حتى العصر الحديث.!.

فلا يمكن أن نتحدث عن التنوير بأى حال من الأحوال دون أن نذكر جماعة إخوان الصفا كرواد الحركة التنوير... وعودة إلى الزمان.. أود أن أقول إن الزمان عند إخوان الصفا هو عدد حركات الفلك وتكرار الليل والنهار، ولقد أصابوا حينما جعلوا الزمان «صورة تحصل فى النفس التى يتأمل تكرار الليل والنهار على الدوام» إلاّ أنهم يخلطُون الزمان الذى هو صورة ذهنية مطلقة- تمكنّا من أن نتخيل تعاقب العلل والمعلولات- وبين قياس الزمن الذى هو السنون والشهور والأيام، وقالوا فى ذلك: أما الزمان فهو عند جمهور الناس مرور السنين والشهور والأيام والساعات وقد قيل إنه عدد حركات الفلك بالتكرار، وقد قيل: إنه مدة يعدها حركات الفلك وهو عند أرسطو مقياس الحركة، وهو مقدار حركة الفلك الأعظم.

والإخوان بلا شك متأثرون بأرسطو وأفكاره فى الأمور الطبيعية، وبالتالى فى فكرة الزمان ، وقد فرق أرسطو بين الزمان والمكان والحركة، وما دامت الحركة متصلة بالزمان متصل أيضاً وليس كماً منفصلاً. وقد جاراه المدرسيُّون فى ذلك.

والزمان عند ابن سينا- ذلك الفيلسوف الذى تأثر بلا شك بأفكار إخوان الصفا، إن لم يكن أطلع على رسائلهم هو مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، فليس للزمان معنى بدون الحركة سواء عند أرسطو أو الإخوان أو ابن سينا.

وكأن الأشياء الساكنة الدائمة لا زمان لها، أى أنهم يفرقون على هذا النحو بين الزمان المُحدث الذى نلاحظ فيه بداية حركة ونهاية حركة أخرى، وبين الزمان المطلق زمان الأزلية والأبدية الذى قال به الرازى الطبيب.

وكما أنه لا يوجد زمان بدون حركة فلا زمان أيضًا بدون نفس، ولمّا كانت النفس هي التي تعد الحركة، فإنه لن يوجد زمان بدون نفس، وقد اهتم الإخوان اهتمامًا خاصًا بالنفس ودرسوها من كل جوانبها، ومن ثم فإن الزمان المحدث إنما يستند إلى وجود النفس أو الشعور، فهو إذن زمان شعورى، ويتدرج فى النهاية تحت الزمان المطلق الأول أى زمان العالم، وسوف نناقش هذه الأمور عند مقارنة فكرة الزمان بين إخوان الصفا وفلاسفة العصر الحديث مثل: ديكارت وبرجسون وكانط وليبنتز وغيرهم ، حتى تصل إلى الزمان عند أينشتين (ونظرية النسبية) ونيوتن (وقانون الحركة) حيث الارتباط التام بين الزمان والمكان بما يعرف الآن «بالزمكانى» وقد أعدوا الزمان «البُعد الرابع» كما سنرى.

وما نود أن نقوله: إن مفاهيم الماضى لابد وأن تبدو فى ضوء الحاضر، وأن تتخذ مغزى جديدًا مع تقدم الزمن.

****

٢ - فى المنهج:-

.. من المعروف أن لكل باحث طريقته فى معالجة موضوع بحثه، حتى يصل للأهداف التى رسمها لنفسه، وأن لكل بحث منهجًا قد يختلف عن غيره من المناهج.

ولقد استقر الرأى عندى على أن المنهج الملائم لدراسة «فكرة الزمان عند إخوان الصفا» هو: المنهج التاريخى التحليلى المقارن، مع نقد بعض الأفكار.

حيث إننى سأقوم بتحليل فكرة الزمان تحليلاً منطقياً موضوعياً، مع تأصيل الفكرة تاريخياً، مقارنًا بين آراء الفرق الإسلامية، والفلاسفة والمتكلمين، موضحًا مدى التأثر والتأثير، مُتخذًا نموذج ثلاثى (أرسطو- الإخوان- ابن سينا) على طول الخط ودراسة فكرة الزمان ليست فكرة عقيمة، بل هى ذات جذور وتفرعات وثمار، وهى مرتبطة بأفكار أخرى من بعيد أو قريب. ومن هنا سوف أدرس الفكرة بصلتها بمشكلات أخرى مثل مشكلة حدوث العالم وقدمه، وخلود النفس والحركة والمكان والسببية وحركة الأفلاك والكواكب وغير ذلك من المتعلقات والمشاكل، متخذًا بُعدين أساسيين لدراسة فكرة الزمان عند إخوان الصفاء وهما:

البعد الفيزيقى والبعد الميتافيزيقى كما سبق القول، وهذا كله لا يمنع من إضافة بُعد ذاتى لنقد بعض أفكار وآراء إخوان الصفا. حيث إننى كباحث لم أقف أمام النصوص موقف المتفرج والمصفق، بل المحلل الناقد المؤيد المعارض أحيانًا وهذا من مستلزمات البحث الأصيل، وهذا ما التزمت به فى كتابى هذا.

ولقد اقترحت خطوطًا عريضة لتقسيم البحث إلى أربعة فصول متضمنة عشرة مباحث تندرج تحتها بعض النقاط والأجزاء بالإضافة إلى المقدمة العامة (الموضوع والمنهج) والخاتمة ونتائج البحث مع إيراد قائمة بأهم المصادر والمراجع (العربية منها والأجنبية والمخطوط منها والمترجم) وفهرس للموضوعات.

ومن هنا... كان الفصل الأول عن أهمية إخوان الصفا وخلان الوفا كجماعة أو فرقة إسلامية لها خصوصيتها نشأة وبيئة وظروف معيشة وحياة ويتكون هذا الفصل من أربعة مباحث:-

فالمبحث الأول: عن نشأة الصفا واستعرضت فيه عاملى العصر والبيئة.

والمبحث الثانى: عن مصادر فلسفة إخوان الصفا، وكيف أنها تتلخص فى ثلاثة مصادر هى: المصدر الإسلامى والمصدر الفلسفى اليونانى ومصادر من الهند والفرس وغير ذلك.

والمبحث الثالث: عن رسائل إخوان الصفا، وقمت بتحليل منهجهم فى الكتابة، وعدد الرسائل وناقشت وجهات النظر المختلفة فى هذا الشأن، ثم أهم محتويات الرسائل وما يتضمنها.

أما المبحث الرابع: والأخير من الفصل الأول فهو عن أشخاص مؤلفى الرسائل، وهل هم جماعة أم فرد واحد؟ هل هم من الشيعة أم من اليونان أم من الفرس أم من الهند؟ وقد استعرضت جميع وجهات النظر لحل هذه المشكلة.

******

والفصل الثاني:

سيكون عن طبيعة البحث فى فكرة الزمان عند إخوان الصفا، وقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

الأول: بدأت فيه الحديث عن فكرة الحركة، حيث إنها من أهم لواحق الموجودات الطبيعية، وتفسير حقيقتها لدى إخوان الصفا، وأصولها اليونانية، والإسلامية، مقارنًا ذلك مع آراء أرسطو وابن سينا، كمايلى تأثرا وتأثيرا سابقا ولاحقا للإخوان.

والثاني: أوردت فيه تعريفات الزمان وبيان طبيعته وإثبات وجوده، والرد على دعاة انعدام الزمان، وتناولت الزمان من عصر ما قبل سقراط إلى ابن سينا مروراً بإخوان الصفا، ثم ناقشت فكرة الزمان عبر الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية- المسيحية- الإسلام).

ولم نغفل البُعد الدينى والبُعد الفلسفى والبُعد اللغوى للزمان حتى تتضح الصورة تماماً مع استنتاج ونقد أحياناً. وكما لم نغفل بعض المشاكل المتعلقة بالزمان (كمفهوم علمى حديث) وذلك كنوع من الأصالة والمعاصرة لأفكار إخوان الصفا.

******

أما الفصل الثالث

وهو صلب الموضوع فعن تحديد أبعاد فكرة الزمان عند إخوان الصفا ، وبدأته بمقدمة وافية، وضمنته مبحثين كبيرين يتكون من ثمانى نقاط، حيث تم تقسيم دراسة فكرة الزمان لدى الإخوان إلى بُعدين أساسيين- منفصلين رغم تشابك بعض القضايا فيهما-،

وهما: البعد الفيزيقى (الطبيعى) والبعد الميتافيزيقى (ما بعد الطبيعة) ولكل بُعد منها قضايا ومشاكل عالجتها على ضوء إبراز فكرة الزمان عند إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين «كدراسة مقارنة».

فالمبحث الأول:

تناولت فيه البُعد الفيزيقى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا وقسمته إلى أربع نقاط تدور كلها حول علاقات فكرة الزمان باللواحق الأخرى وكانت كالآتى:-

أولاً: علاقة الزمان بالحركة والسكون: وأوضحت ما بين الزمان والسكون وبين الحركة، من علاقات تبرز أهمية فكرة الزمان وكيفية تضاد الحركات بين الاستقامة والاستدارة.

ثانياً: علاقة الزمان بالجسم بين إخوان الصفا والمتكلمين، وبيان الأجسام الجزئية عند الإخوان، وعلاقة الزمان أيضًا بحركة الأفلاك والكواكب، وأوضحت فى تلك الجزئية وصف جسم العالم والسماء وقارنت فى ذلك بين إخوان الصفا وابن سينا، وتناولت مدى اختلاف دوران الأفلاك حول الأرض باختلاف الأزمان، وما هى نسبة الأعوام وأقطارها من قطر الأرض؟

ثالثاً: علاقة الزمان بالمكان عند إخوان الصفا، وتعريف المكان عندهم، وموقع المكان بين الجوهر والعرض، وربط الزمان والمكان بالحركة وقول الإخوان فى الفراغ والخلاء وكيف أنهم ينكرون الخلاء على الإطلاق.

رابعاً:علاقة الزمان بالنفس عند إخوان الصفا وبدأت بمقدمة عن موضوع النفس فى العالم الإسلامى، وأصولها اليونانية، ووجود النفس وتعريفه لدى الإخوان. وكيف أن دراسة النفس يمكن أن تندرج تحت البعد الميتافيزيقى، ولقد حيرتنى هذه الفكرة فترة من الزمن واستقر الأمر عندى بعد البحث والتساؤل أن أضع دراسة النفس وعلاقتها بالزمان (سواءالنفس الكلية أو الجزئية لدى الإخوان) وأصولها ومراتبها تحت البعد الفيزيقى،وأن أستبقى مشكلة خلود النفس عند الإخوان كأول جزئية فى دراستى للبعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان ، وكان هذا هو المبحث الثانى من الفصل الثالث والذى تناولت فيه مشكلة خلود النفس عند إخوان الصفا مع تأصيل المشكلة لدى فلاسفة اليونان ومتابعتها لدى الإسلاميين.

ولقد أظهرت مدى أهمية الصراع بين الغزالى وابن رشد من خلال أهم كتابين لديهما وهما: تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد- فى إثراء الفكر الفلسفى ونهوضه بعد سبات عميق دام قرونا عديدة بفضل هذا المفكر العقلانى الذى رد للفلسفة اعتبارها بعد أن جعل منها الغزالى جثة هامدة لا تقوى على النهوض.

والمشكلة الثانية من المبحث الثانى هى: حدوث العالم وقدمه عند إخوان الصفا كدراسة مقارنة، وبعد التمهيد لهذه المشكلة وبيان مدى اهتمام الإخوان بها، عرضت للصراع القائم بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث وكيف كان ذلك؟ وكيف عالج فلاسفة الإسلام المشكلة؟ وكيف عالج الإخوان المشكلة؟ وما هو أثر الزمان؟ وما هى العلاقة بين حدوث العالم ونظرية الفيض؟ وما هى الحوادث والكائنات التى تتكون وتفسر تحت فلك القمر وأثر الزمان فيهما؟

ورأينا كيف أن الإخوان يميلون إلى القول بالحدوث مستخدمين قياس الشاهد على الغائب، بل أنهم يدعون إلى ذلك، وفى نفس الوقت وجدناهم يلتمسون الأعذار للقائلين بالقدم، ثم ختمت هذه الجزئية بتعقيب ونقد.

ولم أكتف بعرض معالجة الإخوان للمشكلة ولكني أفردت صفحات لمعالجة فلاسفة ما بعد الإخوان للمشكلة، ونقد الغزالى لهم، ولم يسلم الأشاعرة من نقد الغزالى أيضاً واتضح ذلك عند معالجة المتكلمين لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقد تناولت نظرية الجزء الذى لا يتجزأ وأصولها وتصور المعتزلة للمشكلة من خلال تلك النظرية وكيف أن هذه النظرية لا تمثل أهمية كبرى لدى الإخوان ويسمونها «القلقة» كما سنرى فى ثنايا الكتاب.

ونصل إلى المشكلة الثالثة ضمن دراستنا للمبحث الثانى (البعد الميتافيزيقى) وهى مشكلة السببية أو العلية وعلاقتها بالزمان عند إخوان الصفا فبعد التمهيد للمشكلة، عرضت لمدى اهتمام فلاسفة ما قبل الإخوان بالمشكلة، وأوضحت العلاقة بين الأسباب والمسببات، وعلاقة ذلك لفكرة الزمان وكيف أن الإخوان يهتمون بالعلة التمامية أكثر من أى علة أخرى متأثرين فى ذلك بأرسطو صاحب العلل الأربع المشهورة، ومتأثرين فى فكر ابن سينا فيما بعد.

أما الفصل الرابع والأخير..

فهو عن الزمان وحركة الفلك عند إخوان الصفا، اعتمدت فيه أساسًا على فصل خاص فى رسائل الإخوان بعنوان «فى الأدوار والأكوار والقِرانات» وقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول:

عن فكرة الزمان وعلاقتها بالأدوار والأكوار وتناولت فيه أنواع الأدوار والأكوار عند الإخوان كجزئية أولى، أما الجزئية الثانية فهى عن زمان حركات دوران الفلك، سواء فى فلك التدوير أو فلك البروج.

والمبحث الثاني:

فهو عن فكرة الزمان وكيفية أحوال القرانات وتناولت فى الجزئية الأولى منه، توضيح معنى القرانات وأجناسها، وفى الجزئية الثانية أجناس القرانات وعلاقتها بفكرة الزمان، وقد اتبعت فى هذا الفصل منهجا تحقيقيا أكثر منه كدراسة مقارنة إلا فى جزئيات بسيطة كلما تطلب البحث ذلك.

وختمت فصول الكتاب ومباحثه بخاتمة تضمنت أهم النتائج التى انتهيت إليها من خلال دراستى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا.

.. وكم هو حرى بنا... ونحن فى عصر الحريات والإنطلاق الفكرى والاكتشافات العلمية.. إن نتحدث عن جماعة عجزت الأقلام إن تدخل إلى محرابهم وتسبر أغوار نفوسهم.. وتحصى معارفهم . هؤلاء الإخوان الذين تنسموا عطر المعرفة وسبقوا عصرهم وما بعد عصرهم.. أليس جديراً بنا أن نجعل حديثنا عنهم جديراً.. ومختلفاً عن كل ما نُقل وقيل، وكُتب من آراء عنهم ليست فى جملتها إلاً شذرات لا تعبر حق التعبير عن أفكارهم وفلسفتهم، فإن ظلموا فى القرن الرابع الهجرى فلنا- نحن الباحثين- إن نرد لهم اعتبارهم ونحن فى القرن الخامس عشر الهجرى ومشارف القرن الواحد والعشرين الميلادى.

فجماعة إخوان الصفا.. نفوس متوقدة توارت وراء غيوم السياسة وبثت من خلالها أشعة العلم والمعرفة للعالم أجمع.

.... والله ولي التوفيق!

رمل اسكندرية فى ٦ أكتوبر سنة ١٩٩٥ **د. صابر عبده أبازيد**

الفصل الأول

أهمية إخوان الصفا وخلان الوفا

.. ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية:-

المبحث الأول: نشأة إخوان الصفا وخلان الوفا

المبحث الثاني: مصادر فلسفة إخوان الصفا

المبحث الثالث: رسائل إخوان الصفا (المنهج - العدد - المحتوى)

المبحث الرابع: أشخاص إخوان الصفا ومؤلفي الرسائل

المبحث الأول

نشأة إخوان الصفا (العصر - البيئة)

المبحث الأول:

نشأة إخوان الصفا (العصر - البيئة)

.. تمهيد ..

.. لا يجوز بحال أن ندرس شخصية أو جماعة، دراسة واعية من جميع النواحي، دون أن تلقى الضوء... ولو بنظرة عابرة- على العصر الذى عاشوا فيه، والبيئة التى نشأوا فيها ... وخاصة إذا كانت هذه الجماعة لها أثرها ونتائجها على الفكر بصفة عامة، والفكر الفلسفى الإسلامى بصفة خاصة.

.. فالكائن المستقل عما قبله، وما بعده، استقلالاً تاماً، والذى لا يتأثر بشئ مما حوله ولا يتأثر بمن سبقه.. وأحاط به، لا عهد به فى العالم حتى اليوم.

.. فالمصادفة محال، ولا يوجد فى هذا العالم شئ إلاَّ وهو نتيجة من جهة، وعلة من جهة أخرى.. نتيجة لعلة سابقة وعلة لأثر يتلوه...

.. أن أية فكره أو نظرية، علمية كانت أو فلسفية يمكن أن نجد لها جذوراً تمتد من قديم الزمان.. كما أن المساهمات التى يقدمها أى باحث سواء فى مجال الفلسفة أو العلم لا تكون جديدة تماماً، بل فيها أصول واتجاهات يمكن أن نجدها من بعض الزوايا عند من سبقوه.

.. أود أن أقول إن جماعة إخوان الصفا بالذات من المفكرين الذين ينطبق عليهم مقولة التأثر والتأثير.. فلقد تأثروا بمن سبقوهم، ومنهم على سبيل المثال:

فلاسفة اليونان، وبصفة خاصة الطبيعيون منهم، وبصفة أخص أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ومن فلاسفة الإسلام نجد الكندى فيلسوف العرب الأول. أما الفارابى فيمكن أن نعتبره معاصراً لإخوان الصفا.

.. بيد أنهم اهتموا اهتمامًا خاصًا بأفكار الفيثاغوريين والأفلاطونية المحدثة على ما سنرى فى ثنايات الكتاب وهذا لا يجعلنا ننكر دور إخوان الصفا فيمن جاءوا بعدهم، فلقد كان الأثر كبيراً وبصفة خاصة على أفكار ابن سينا وبعض فلاسفة الإسلام من بعده وحتى العصر الحديث كرواد لحركة التنوير على ما سنرى فيما بعد.

.. ومن هنا أيضاً أردت أن ألقى الضوء على عصر إخوان الصفا وخلان الوفا والبيئة التى نشأوا فيها.

١- عصر إخوان الصفا وخلان الوفا:

.. لقد تضاربت آراء الباحثين، والكُتاب تضارباً شديداً حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة إخوان الصفا ويمكن حصر هذه الآراء فى ثلاثة اتجاهات رئيسية.. ولكل اتجاه براهين مؤيدة.. وهى:-

الاتجاه الأول:

... وهو الاعتقاد بظهور جماعة إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ولم يعرف المسلمون عصراً كالقرن الرابع الهجرى.. تناقضت فيه حياتهم العامة أشد التناقض فكانت سيئة أشد السوء، مجدبة أقبح الإجداب من ناحية، وكانت حسنة قيمّة خصبة منتجة من ناحية أخرى. وفسدت فيه حياتهم السياسية فساداً ظاهراً. فانحل سلطان الخلاف فى بغداد[1]، وانقسمت الدولة العباسية إلى أمراء وملوك، ولم يبق للعباسيين إلا بعض نفوذ فيما يطيف بغداد[2]، وأصبح أمر الخلفاء إلى المسيطرين عليهم من رجال القصر ونسائه يعبثون بهم ويتحكمون فيهم، ويكلفونهم صروف الذلة والهوان، واضطربت الدولة كلها فاستقلت عنها الأطراف البعيدة استقلالاً تاماً.

.. وقد بلغ التمزق مداه فى هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية، فكان السلطان فى مركز الخلافة لبنى بويه(*)، وفى الأندلس لبنى أمية، وفى أفريقيا

---

(١) د. طه حسين: من مقدمة رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا – تصحيح خير الدين الزركلى ج١ ص٣ المطبعة العربية بمصر (١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م) وسنشير لها فيما بعد بالرسائل فقط.

(٢) د. جبور عبد النور: إخوان الصفا – ص ٩٠ – العدد ٧ طبعة أولى دار المعارف – ١٩٥٤م.

(*) لقد سبق دخول بنى بويه بغداد عام ٣٤٤ هـ لانتشار الفساد فى الحكم، ولم تكن هذه الحالة سوى نتيجة طبيعية ومحتومة للثورات العديدة التى تعاقبت على الخلافة لظروف القلق الاجتماعى بين الطبقات، ونظراً لتجمع الثورات والسلطات فى أيدى جماعة من الفاسدين الذين فقدوا كل إحساس بالعدل والاستقامة.

(راجع فى ذلك د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٣٣، ٣٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة أولى ١٩٨٢م.

للعبيديين وفى مصر للأخشيديين، وفى حلب للحمدانيين، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة، وفى خراسان، وما وراء النهر للساسانيين.

.. ومن هنا نجد أن بعض الأقاليم القريبة من بعضها البعض طمحت إلى شئ من الاستقلال الداخلى يختلف قوة وضعفاً باختلاف مالهذه الأقاليم من حظ فى حياتها الاقتصادية والاجتماعية، وباختلاف من ينجم فيها من الزعماء، وأصحاب المطامع بحيث أصبح العالم الإسلامى فى هذا العصر ميدانا للتناقض، وازدحام الأهواء والشهوات، والاستباق إلى مظاهر الفوضى والاضطراب وكان من نتائج ذلك، تعدد الانتفاضات الاجتماعية التى حاولت أن تحقق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية بحد السيف، ولكن لظروف القهر والسيطرة اضطرت مثل هذه الحركات إلى الاعتماد على أسلوب الدعوة السرية، وإعداد الأذهان لثورة فكرية تستتبع المكاشفة بحقيقتها بعد أن تكتمل لها عوامل النجاح. وتعتبر جماعة إخوان الصفا - لدي القائلين بهذا الرأى[1] من أشهر الجماعات السرية التى نشطت وقامت على هذا الأساس.

.. ومن أدلة وبراهين القائلين بالاتجاه الأول نجد أيضاً أن الفلسفة اليونانية انتشرت انتشاراً واسعاً فى القرن الرابع الهجرى، وكثرت الفرق الاسلامية من أهل الحديث والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج التى حاولت كل منها نشر دعوتها بمختلف الوسائل مما ترتب عليه ظهور مذاهب تجمع فى آن واحد بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية[2].

وفى هذا الإطار ظهرت رسائل إخوان الصفا التى كانت تجمع بين مذهب الشيعة والمعتزلة من جانب، وبين ثمرات الفلسفة اليونانية من جانب آخر[3].

وإذا قلنا من قبل، أن الحياة السياسية فسدت فى القرن الرابع الهجرى فإن إخوان

(١) د. جبور عبد النور: إخوان الصفا. مرجع سابق ص ٧.
(٢) د. جميل صليبا: إخوان الصفا - دائرة المعارف - قاموس عام لكل فن ومطلب المجلد السابق ص ٤٥٥ - بيروت ١٩٦٧م.
(٣) دى بور : تاريخ فى الإسلام - ترجمة د. أبوريدة . ص ١١١ - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٤٨م.

الصفا كان هدفهم أن يُذيبوا جميع تلك الخلافات، والصراعات، والنزعات الاجتماعية والدينية فى مذهب واحد شامل مبنى على أساس متين، ومبادئ مستوحاة من كافة الأديان، والمذاهب والنحل[1].

.. ولكن .. نود أن نقول: إن الحياة العقلية صلحت من ناحية أخرى صلاحاً لم يعرفوا له من قبل مثيلا فى القرن الرابع الهجرى، فازدهرت الفلسفة، ونضج العلم، ونمت اللغة وفنونها والشعر والنثر، ونهض التاريخ والجغرافيا بحيث إنك – وكما يذكر الدكتور طه حسين [2] – تنظر إلى هاتين الناحيتين من نواحى الحياة الإسلامية فى هذا العصر، فلا تكاد تستريح إلى إنهما تمثلان أمة واحدة وهى الأمة الإسلامية، ومتأثرة بحضارة واحدة هى الحضارة الإسلامية، وخاضعة لسلطان واحد هو سلطان الإسلام .

.. وأخذ يظهر فى العالم الاسلامى مفكرون مسلمون لايصطبغ تفكيرهم بصبغة الدين ولا بالصبغة الفلسفية الأجنبية، وكما كان ذلك شأن المتكلمين إبان القرنين الثانى والثالث الهجريين وانما هم مفكرون مستقلون يحاولون أن يصبغوا ما انتهى إلى المسلمين من آثار الأمم الآخرى صبغة إسلامية صرفة مستقلة.

.. وكان من زعماء تلك الفترة جماعة كالفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الذين ظهروا فى هذا العصر، كان من خضوع المسلمين فى هذا العصر لهاتين الظاهرتين المتناقضتين:–

* ظاهرة الانحطاط السياسى والاجتماعى

* وظاهرة الرقى العقلى والحضارى والعلمى

.. إن بقيت لنا آثار مختلفة كثيرة لعل أظهرها وأقواها وأشدها تشخيصاً لهذا العصر

---

(١) د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون – ص ٢٩٣ – بيروت – طبعة أولى ١٩٦٢م (ومن هذه المقولة وما شابهها اتهمت جماعة إخوان الصفا بالماسونية العالمية حيث يقولون بوحدة الأديان أنظر فى ذلك كتاب: الماسونية العالمية وموقفها من الإنسان والأديان للدكتور/ عابد منصور عابد ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، الطبعة الأولى ١٩٨٨ ، مطبعة الزمان – مصر (ونرى ان هذا الاتهام فيه شيء من الظلم وعدم الموضوعية).

(٢) د. طه حسين: مقدمة الرسائل. ص٧ جـ١ .

هو «رسائل إخوان الصفا» فهذه الرسائل تمثل أصدق تمثيل وأقواه، هاتان الظاهرتان المتناقضتان.

* ونقدم الدليل الأخير لأصحاب الاتجاه الاول – القائلين بأن عصر الإخوان هو القرن الرابع الهجرى – مستندين فى ذلك إلى رؤية لأبى حيان التوحيدى(١)، والذى يستخلص منها أن جماعة إخوان الصفا كانت قد استكملت تنظيمها سنة ٣٧٣هـ (الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى) والاستدلال على ذلك من أن الرسائل كانت قد دونت واستنسخت، وانتشرت فى الأسواق وتداولتها أيدى جماعة كبيرة من القراء خلال هذا القرن(٢).

وقد تداول نص الحديث أو مضمونه للتوحيدى – جميع الباحثين، ويقول الدكتور/ زكى نجيب محمود:– «إن النص الذى أورده أبو حيان هو أقدم نص يكشف عن أفراد الجماعة»(٣).

كما أن من المستشرقين من يؤكد القول ويذهب إلى هذا الاتجاه، وهذا ما نراه لدى هنرى كوربان الذى يذكر أن رسائل إخوان الصفا كما وصلت إلينا تعود إلى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) كما أن بعض الفلاسفة والمؤرخين (كالتوحيدى وابن القفطي والشهزورى) يذكرون لنا أسماء بعض الإخوان الذين ساهموا فى كتابة هذه الرسائل، كما سنرى فى الصفحات القادمة.

.. وبالرغم مما تحمله هذه الحجج والبراهين والأدلة من وجاهة فى الرأى، والأسانيد إلا أن بعض الباحثين(٥) لايتصورون أن جماعة إخوان الصفا ظهرت فى القرن الرابع الهجرى.

---

(١) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة بتصحيح أحمد أمين وأحمد الزين ص ٦ – ٨ جـ ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة – ١٩٤٢م.

(٢) كمال اليازجي، وانطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية – طبعة أولى ص ٤٨٢ بيروت ١٩٥٧م.

(٣) د. زكى نجيب محمود: مقال بعنوان «الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى» تراث الإنسانية القاهرة، المجلد الاول – العدد ١٠ – ص ٧٩٩ – عام ١٩٦٣م.

(٤) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة عن الفرنسية نصير مروة وحسن قبيس منشورات، عويدات بيروت – الطبعة الثالثة – عام ١٩٨٣. ص٢١٠.

(٥) من هؤلاء نجد الدكتور/ محمد فريد حجاب الذى يقدم اعتراضات على الحجج ولا يتصور أن هذه البراهين يمكن أن تنهض دليلاً على أن جماعة إخوان الصفا قد ظهرت فى القرن الرابع الهجرى (انظر فى ذلك كتاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا. ص ٣٦،٤٠). =

الاتجاه الثاني

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى محاولة تحديد عصر جماعة إخوان الصفا عن طريق تفسير بعض النصوص التى وردت فى رسائل الإخوان ذاتها، وفى هذا الاتجاه نجد محاولتين هما:

* المحاولة الأولى:

وقد قام بها العلامة المستشرق كازانوفا Casanova[(١)] فمثلا ورد فى الرسائل أن استئناف دور الكشف، والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد يكون بانتقال القِران من برج مثلثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان فى الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الأعلام. وغير ذلك من الكلام فى فلك البروج[(٢)] والكواكب ودورانها حول الأرض وربط ذلك بالظواهر الفلكية الأخرى..

.. نعود ونقول: إن كازانوفا يستخلص من ذلك إن الإخوان قد علموا أن ثمة ظاهرة فلكية ستظهر فى السماء، وتكون مناسبة لهم، وأن كتابة الرسائل يجب أن تكون فى هذا التاريخ.

ثم يحاول ان يفك الطلسم، وينتهى إلى أن التاريخ المشار إليه هو التاسع عشر من نوفمبر ١٠٤٧، أو السادس والعشرين من جمادى الأولى عام ٤٣٩هـ.

وهذا التاريخ فى تصوره – هو تاريخ انتصار مرتقب للفاطميين الذين ينتمى إليهم إخوان الصفا بالعقيدة المذهبية. والخلاصة: فى هذا التفسير الفلكى أن كتابة الرسائل

= وكذا نجد كل من الدكتورين/ عارف تامر، وعلى سامى النشار اللذين يقرران أن جماعة إخوان الصفا يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجرى، وهم أصحاب الاتجاه الثالث كما سنرى فى ثنايا البحث.

(١) د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا. ص ٤٣ نقلاً عن:

Casanova: P., une date Astronomique dans les Epitrres des Ikhwan El - Safa. Journal Asiatique. 1915, P. 5 - 17.

(٢) الرسائل: الجزء الثانى ص ٣٨، ٣٩ وايضا: ماهيّة البروج جـ ٢ ص ٣٠ – جدير بالذكر ان لإخوان الصفا وخلان الوفا كلام كثير حول هذه النقطة وسوف نعرض لها فى حينه وهى مبثوثة فى جميع رسائلهم دون مامنهج يحكمهم كما قلت من قبل.

قد وقع لاشك فى هذا التاريخ، على الرغم مما تنطوى عليه هذه الأفكار من غيبيات وتأويل لايعلمها إلاّ الله تعالى.

وفى رأيى أن المشكلة ليست فى كتابة الرسائل وتاريخ كتابتها بقدر ماهى فى الإجابة على هذا السؤال:

متى نشأت هذه الجماعة؟ ثم بعد ذلك متى كتبوا هذه الرسائل؟

.. نود ان نقول إن طريقة كازانوفا فى تحقيق الحوادث التاريخية لاتخلو من نقد، ولأن التنبؤ بالمستقبل قد يكون لسنين عديدة، وقد يصدق، وكثيرا ما يكذب، ولكن من الواضح أن كازانوفا يستخدم التخمين وفك الطلاسم والرموز والأعداد، وهذا ماسنراه واضحاً فى رسائل إخوان الصفا دائماً، حيث التأثير الواضح بالفلسفة الفيثاغورية وفلسفة الأعداد وتقسيمها وتقديسها وتأويلها ليتناسب مع عقيدتهم.

المحاولة الثانية:

.. وهى تفسير لأحد النصوص التى أوردها الإخوان فى رسائلهم أيضاً حول أنواع القرانات الخاصة بالكواكب، ومحاولة تحديد عصر الجماعة عن طريق تخريج هذا النص. فقد ذكر الإخوان أن هناك ثلاثة أنواع من القرانات، وأن من عرفها استطاع ان يتنبأ بالأحداث المقبلة، وهذه القرانات هى:

أ- *القِران الأعظم*: ويحدث كل تسعمائة وستين سنة، ويدل على بعث رسول جديد، وتقلب أحوال المُلك والنواميس.

ب- *القِران الأوسط*: ويحدث كل مائتين وأربعين سنة، ويترتب عليه تبديل الملوك، وانتقال السلطان من دولة إلى دولة ومن قوم إلى آخر ومن بيت إلى بيت.

جـ- *القِران الأصغر*: ويحدث كل عشرين سنة، ويوجب التغير فى الأسعار والأحوال.

وتذهب هذه المحاولة إلى أن الإخوان كانوا بانتظار القِران الأوسط وما يتبعه من انقلاب فى الحكم وانهيار وقيام دولة جديدة، تنتمى مع جنس آخر.

وإن هذا الحكم المتوقع بانهياره هو حكم العباسيين الذى بدأ منذ عام ١٣٢هـ، فاذا أضيف إلى هذا التاريخ ٢٤٠ سنة والتى يعتبرها الإخوان ضرورية لاكتمال القِران الأوسط ليتبين أن الإخوان حددوا تاريخ هذا التبديل فى الحكم بعام ٣٧٢هـ[١] وهو تاريخ يتأخر قليلاً عن ابتداء دعوة الإخوان. ويتفق ما تتطلبه من زمن لنشرها وتعميمها فى مختلف البلدان.

ومن أهم الاعتراضات التى توجه إلى هذه المحاولة نقول:

أ - إنه لايبدو من النص الذى استند عليه فى هذا الصدد أن الإخوان كانوا بانتظار القِران الأوسط، الدال على انهيار دولة وقيام دولة جديدة، وإن كان الإخوان قد ذكروا فى موضع آخر من رسائلهم أنهم فى انتظار حادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا، وهو تجديد ملك فى المملكة وانتقال الدولة من أمة إلى أمة[٢].

ب- أن الافتراض بأن حكم العباسيين هو المقصود من إنهيار دولة، افتراض لايقوم على دليل واضح. لأن إخوان الصفاء كانوا يعتقدون أن دولة إخوان الصفا وخلان الوفا أو دولة أهل الخير قد انقطعت بعد عصر الخلفاء الراشدين، ويقول الإخوان فى موضع آخر من رسائلهم:

«.... ثم من بعد غيبة صاحب الشريعة (صلعم) قتل من بعده من أجلّة أصحابه المساعدين فى إقامة الناموس معه، مثل صديقه (أبى بكر الصديق)، وفاروقه (عمر بن الخطاب)، وذى النورين (عثمان بن عفان)، وماتواتر على أهله، وأقاربه من المصائب (مثل مقتل الإمام على كرم الله وجهه، وحادثة كربلاء ومقتل الحسين رضى الله عنه عام ٦١هـ)، فصار ذلك سبباً لاختفاء إخوان الصفا وانقطاع خلان الوفا...»[٣].

..وقد قامت بعدها دولة أهل الشر.. أى دولة الأمويين، ثم دولة العباسيين، ويقولون

---

(١) د. جبور عبد النور: إخوان الصفاء - مرجع سابق ص ٢٢، ٢٣.
(٢) إخوان الصفاء : الرسائل: جـ٤ . ص ١٩٠.
(٣) نفس المصدر: جـ ٤. ص ٢٦٩.

فى موضع آخر من رسائلهم: «فهكذا حكم الزمان فى دولة الخير، ودولة الشر فتارة تكون القوة، والدولة، وظهور الأفعال فى العالم لأهل الخير وتارة تكون القوة، والدولة، وظهور الأفعال لأهل الشر..»(١).

.. ويمكن القول أن الإخوان يتوقعون نهاية دولة الشر حوالى عام ٢٨٠هـ، وذلك إذا أضفنا إلى هذا التاريخ ٢٤٠ سنة، أى على تاريخ قيام الدولة الأموية (سنة ٤٠هـ)، وهذا التاريخ الذى يتوقعه الإخوان أقرب للمنطق لأنه يقترب كثيراً من تاريخ ظهور دولة العبيديين فى المغرب عام ٢٩٦هـ.

وأصحاب هذا الاتجاه - بذلك التفسير يؤيدون ظهور أصحاب الرسائل حوالى القرن الثالث الهجرى.

والآن لنرى ماذا كان رأى أصحاب الاتجاه الثالث؟!

* * *

الاتجاه الثالث:

... وأصحاب هذا الاتجاه - كالأستاذ عارف تامر والدكتور النشار - يرون أن جماعة إخوان الصفا يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجريين، ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه انتساب إخوان الصفا للشيعة الإسماعيلية - بل هم لدى البعض طلائع فلاسفة الإسماعيلية، واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الاسماعيلية ورسائلها.

ويستند أصحاب هذا الرأى فى التدليل على رأيهم هذا بما يلى:

١- بماورد فى كتاب بعض المؤرخين والباحثين، وبعض دعاة الاسماعيلية عن علاقة إخوان الصفا بالحركة الاسماعيلية ويذكر الأستاذ/ عارف تامر أمثلة من هؤلاء الباحثين منهم-

«كازانوافا ودى فروميرى وماكدونالد وعبد اللطيف الطيباوى، ومن الدعاة

(١) إخوان الصفاء: الرسائل: جـ٤ ص ١٨٧.

(٢) الدكتور/ محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عن إخوان الصفا: ص ٤٤.

الإسماعيلية يذكر الداعيين الإسماعيليين اليمنيين: ابراهيم عبد المحسن الحامدى، والشيخ إبراهيم السيفى»[1].

٢- بما جاء فى بعض المخطوطات الإسماعيلية الحديثة الاكتشاف من أن الرسائل وضعت بمعرفة أحد أئمة الإسماعيلية المستورين، أو بعض دعاته أو حدوده الأربعة (الحُرم) وذلك فى عهد الخليفة المأمون (١٩٧ - ٢١٨هـ) وأشار الدكتور النشار[2] إلى نفس هذه المخطوطات لكى يثبت العلاقة بين الإخوان والإسماعيلية من جهة وللتدليل على أن الرسائل وضعت فى عهد الخليفة المأمون من جهة أخرى، وهو فى هذا المسلك يسير فى نفس الاتجاه الذى سار فيه عارف تامر.

.. وجدير بالذكر أن عهد الخليفة المأمون كان عهد ازدهار فى الترجمة ونقل التراث من كل حدب وصوب، وكانت الحركة العقلية الإسلامية قد بلغت مداها، وقطعت شوطاً كبيراً. وخاصة في الأخذ من علوم اليونان القدماء.

.. ورغم كل هذا نود أن نقول: إن أصحاب الاتجاه الثالث لم يقدموا أدلة وافية للبرهنة على ظهور الإخوان فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجريين.

تعقيب:

.. وبعد هذا العرض الموجز والتحليل لبعض الاتجاهات حول عصر إخوان الصفا وخلان الوفا، نرى أنه من المرجح والمنطقى أن جماعة إخوان الصفا:

أولاً: كمجموعة متناسقة لهم مبادئهم وأهدافهم سواء كانت جلية أو خفية.

ثانياً: كمؤلفات ورسائل وإنتاج عقلى وعلمى وفكرى.

ظهرت وتطورت وانتشرت خلال فترات ومراحل، بداية من ظهور بعض الأئمة

---

(١) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا - ص٧، ٨ - طبعة بيروت ١٩٥٧م.

(٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ص ١٢ حـ٢ - دار المعارف طبعة ثالثة عام ١٩٦٥م.

الذين- يرى البعض أن - لهم يداً فى تأليف الرسائل كما سنرى فيما بعد- باعتبار أن هذه الجماعة شأنها شأن أى دعوة اجتماعية أو سياسية أو حتى سرية قائمة بصفة خاصة، كانت تعمل على التطور والانتشار خفية، تأخذ مبدأ التقية الشيعية»*، متوائمة فى ذلك مع ظروف العصر وكل مرحلة من المراحل وعلى ضوء انتشار الدعوة، وأخذت فى التطور تبعاً لمطالب الزمن وظروفه.

.. ومن ثم نود أن نقول: إنه إذا كانت بذور حركة إخوان الصفا وخلان الوفا قد بُذرت فى أواخر القرن الثانى الهجرى ونمت فى أوائل القرن الثالث الهجرى، وإن رسائلهم بدىء فى تحريرها منذئذٍ- فإنها لم تأخذ الشكل النهائى ولم تتبلور حتى أوائل القرن الرابع الهجرى حيث ذاعت هذه الرسائل ونشرت للناس، ومن هنا يذهب أغلب المؤرخين والباحثين إلى إن ظهور إخوان الصفا، كان خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

٢- بيئة إخوان الصفا:

.. وبعد.. كما اختلفت الآراء، وتضاربت حول زمن نشأة إخوان الصفا فقد اختلف الباحثون أيضاً حول مكان وبيئة تأسيس، أو ظهور جماعة الإخوان.

ومن هنا نود أن نذكر بعض الاتجاهات حول بيئة إخوان الصفا...

ويمكن أن نجد فى هذا العدد اتجاهين:-

..**الأول:** يذهب إلى أن المكان هو البصرة كمركز رئيسى وأن الفرع لها هو بغداد.

.. **الثانى:** يذهب إلى أن المكان هو سلمية بالشام (سوريا).

الاتجاه الأول:

... ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن جماعة إخوان الصفا ظهرت فى البصرة، ولذا نجد بعض المستشرقين من أمثال دى بور، وجولد تسيهر، وكوربان يذكروا أن إخوان الصفاء ظهروا فى البصرة وفرع جماعتهم فى بغداد[١].

* قام المؤلف بمعالجة مبدأ التقية فى أطروحة رسالة الماجستير: «الإلهيات عند الشيعة الإثنى عشرية»- مكتبة كلية الآداب جامعة الأسكندرية ١٩٨٨ م جزءان

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ١٠٩ ، ١١٠

والقول بأن جماعة إخوان الصفا «البصرية» .. هكذا بالتخصيص ... أى أنهم يعذبون وهذا تأكيد يفجره صاحب « العقيدة والشريعة »[1]، ويرى كل من حنا الفاخورى وخليل الجر أن ظهور الإخوان كان بالبصرة ومنها تفرقوا فى مختلف البلدان حيث كان لهم دعاة ومجالس[2] لنشر تعاليمهم وبث أفكارهم على الناس. ويقول الأب يوحنا الفاخورى البرلسى أن مدينة البصرة كانت المقر الرئيسى والأساسى لجماعة الإخوان، وأنه من المحتمل أن تكون الجماعة قد تكونت فى بغداد ثم انتقلت إلى البصرة[3] ومنها إلى بقية البلاد لتبث دعوتها.

.. ولكن ما هي الاعتبارات التى تأثر بها أصحاب هذا الإتجاه؟

يذكر الدكتور (حجاب)[4] أن أصحاب هذا الإتجاه قد توصلوا إليه متأثرين بالاعتبارات الآتية:

أ) ما ذكره أبو حيان التوحيدى ونقله عنه القفطى ثم نقله عنهما كافة من بحث فى موضوع إخوان الصفا، حيث قال أبو حيان فى معرض حديثه عن زيد بن رفاعة- الذى ظن أنه أحد مؤلفى الرسائل كما سنرى-:

«وقد أقام- أى زيد- فى البصرة زمنًا طويلاً وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة[5]

.. ونتفق مع الدكتور حجاب فى أن هذا القول لا ينهض دليلاً على ظهور إخوان الصفا بالبصرة اعتماداً على إقامة زيد بن رفاعة زمناً طويلاً بالبصرة.

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام- ترجمة د. محمد يوسف موسى ص ٢٣٩- دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٥٩ .

(٢) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية. ص ٢٢٦- بيروت- عام ١٩٥٧م

(٣) يوحنا الفاخورى البرلسى: إخوان الصفا. درس تحليل لفلسفتهم- ص ٤٠٣ - مطبعة بولس حريصا لبنان عام ١٩٤٧

(٤) د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٥٦ - ٥٧ - مرجع سابق.

(٥) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة- تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين. ص ٤, ٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة- عام ١٩٤٢م

وسنرى حينما نتعرض لأشخاص جماعة إخوان الصفاء أن زيداً هذا ربما كان أحد أعضاء الجماعة فى مرحلة من مراحلها المتأخرة حيث عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى.

وتصور البعض أن هناك جماعة تعيش ببغداد، وهم على اتصال وثيق بإخوان الصفا وكان تصورهم من كلام لأبى حيان التوحيدى أيضًا فى المقابسات، وحيث يقول عن جماعة بغداد:

«... ومن أعضائها أبو سليمان السجستانى وأبو زكريا العميرى..»[(١)]

.. ولكن إذا كان أبو سليمان السجستانى يهاجم رسائل إخوان الصفا فكيف يكون أحد أعضاء جماعة إخوان الصفا فى بغداد .. نقول ربما كانت هذه الجماعة تشبه إلى حد كبير جماعة إخوان الصفا فى سيرتها وأسلوب عملها واشتغالها بالفلسفة ولكن هذه تختلف عن تلك !!

ب- إن البصرة كانت حاضرة علم قديمة، نشأ فيها عدد من الحركات السياسية والعلمية والفكرية والروحية، وكانت البصرة ثغر العرب- حين مصرت فى السنة السابعة عشرة من الهجرة بأمر الخليفة عمربن الخطاب (رضى الله عنه) بالقرب من الإيلة (ميناء العجم) وسكانها عرب الشمال من قبائل مصر، والثغور تعرب الواردين والصادرين، فكانت البصرة وافداً لأجناس من الهند والسند ومن زنوج إفريقيا، وكانت أيضًا تطل على تخوم فارس القديمة واعتبرت عاصمة خراسان وعاصمة الإسلام فى العلم ومحط كثير من رجال الفرق الدينية المتعددة.[(٢)]

ففيها ظهرت المرجئة والقدرية وفيها نشأ الحسن البصرى، وواصل بن عطاء زعيم المعتزلة، والنظام الذى خلط الدين بالفلسفة، فيها قام عبدالله بن ميمون القداح بفتنة القرامطة، وفيها أقام أبو الحسن الأشعرى يتنصل من الاعتزال ويدافع عن عقائد أهل السنة والأشاعرة.

---

(١) أبوحيان التوحيدى: المقابسات ص ٥٧ - ٥٨ - نشر حسن السندوبى- القاهرة- عام ١٩٢٩م.
(٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٣ ص ١٠٥ .

.. ولهذه الأسباب قرر البعض إنه ليس بعيداً أن تكون جماعة إخوان الصفا قد اختارتها- أي البصرة- لتكون مركزاً له[1] ولا سيما وهي مع بُعدها عن بغداد- عاصمة العباسيين- كانت على صلة متينة بسائر الحواضر الأخرى.

٣- ما ذكره ماكدونالد "Macdonald" عن احتمال الاتصال بين أبي العلاء المعرى وجماعة إخوان الصفا ، إذ قال «.. يظهر أن أبا العلاء قد اتصل في وقت ما بالجماعة مثل إخوان الصفا إن لم يكونوا هم أنفسهم...»[2] وقد ورد اسم إخوان الصفا في شعر لأبي العلاء حيث يقول:

... كم بلـــدةٍ فارقتـهـا ومَعاشَـرَ .. يَذْرُون من أسَفٍ علَى يموعاً..

... وإذا أضاعتني الخُطوب فلن أرى .. لودَاد إخوان الصَفا مضيعاً..[3]

ولكن هذا لا يكفي أن الجماعة التي التقى بها أبو العلاء في بغداد، والتي أطلق عليها اسم إخوان الصفا هم موضع دراستنا، لعل الخيال الشعري والطموح الفكري عنده هو ما دعاه إلى إطلاق اسم إخوان الصفا على جماعته، ولأن هذه التسمية كانت شائعة في عصره، ولربما أطلق على جماعته هذا الاسم لما بينها وبين جماعة إخوان الصفا من تشابه في البحث الفلسفي.

الاتجاه الثاني

... يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن مركز دعوة إخوان الصفا. وبداية نشأتهم لحركة سرية كان بمدينة «سلمية» بالشام ، ثم بعد ذلك تأسست فروع الجمعية في مختلف أنحاء البلاد، على أساس أن الأئمة المستوردين- وإلى أحدهم تنسب رسائل الإخوان- كانوا يعتبرون مدينة سليمة مركز حركتهم، وقد اعتمد أصحاب هذا

(١) عمر الدسوقي: إخوان الصفا- ص ٨٧- دار نهضة مصر للطبع والنشر- القاهرة ١٩٧٣ ، انظر أيضاً: د. حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٥٩، نقلاً عن. Macdonald. D.B. Development of Muslim thedogy jurisprudence and constitutional theory. London. 1903 - P: 199

(٣) د. طه حسين: ذكرى أبي العلاء. ص ١٢٥ - طبعة أولى- القاهرة ١٩٢٥م

الرأى على المخطوطات التى اكتشفت حديثاً، والتى عثر عليها الأستاذ/ عارف تامر فى بلدة مصياف بسوريا(١) – والتى تشير إلى أن الأئمة المستورين أو الأئمة المكتومين على حد تعبير المقريزى– من أبناء إسماعيل بن جعفر بن محمد بن على الحسين بن على ابن أبى طالب رضى الله عنهم، كانوا ينقلون سراً داخل البلاد انطلاقاً من فلسفة الشيعة الإسماعيلية السرية، وكانت جميع التنقلات للأئمة المستورين تنتهى إلى مدينة سلمية السورية.

... ومما يرجح أن جماعة إخوان الصفا اتخذت من مدينة سلمية بالشام مركزاً رئيسياً لها مع الأخذ فى الاعتبار وجود فروع لها فى مختلف البلدان والأقاليم– أن أهل الشام كانوا هم الجند المخلصين لبنى أمية ، وأنهم شعروا بالألم والحسرة لسقوط الدولة الأموية.

.. ومن هنا.. نستطيع القول أن العلويين وأهل الشام اشتركوا فى بغض وكراهية الدولة العباسية وهذا قد يكون دافعًا لتشجيع أئمة الإسماعيلية على اتخاذ سلمية بالشام مركزاً لدعوتهم السرية مما يجعل هؤلاء الأئمة فى مأمن من عيون بنى العباس تتبع أولاد إسماعيل وأحفاده أينّما حلواْ.

.. وأخيراً.. نود إن نقول إن رسائل إخوان الصفا لا تكاد تخلو إحداها من عبارة:

«..... وجميع إخواننا حيث كانوا فى البلاد... .... وجميع إخواننا متفرقون فى البلاد...»(٢) .. وهذا دليل على مدى انتشار الجماعة وأنصارهم فى مختلف الأقاليم والبلدان، وخاصة فى بعض مدن سوريا وإيران، والعراق وآسيا الصغرى، ومصر، وغيرها ... من البلاد التى انتشرت فيها مبادئ الإسماعيلية وكان لها فيها تأثير ظاهر ممتد حتى العصر الحديث.

****

(١) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا. ص ١٠ ، ١١

(٢) إخوان الصفا: الرسائل جـ٤ ص ١٨٨ .

«تلاحظ لنا تكرار ذلك أكثر من مرة وأكثر من موضوع فى الرسائل، وأن أسلوب كتابة الرسائل يتصف بتكرارجملة معينة أكثر من مرة وكما قلت ينقص كتابة الرسائل المنهج والترتيب..».

المبحث الثانى

مصادر فلسفة إخوان الصفا

المبحث الثاني

مصادر فلسفة إخوان الصفا

.. وبعد أن وقفنا على نشأة إخوان الصفا من حيث الزمان والمكان (العصر- البيئة) نرى أنه من المناسب أن نقف أيضاً على المصادر التى استقى منها الإخوان فلسفتهم، وعلومهم وآدابهم، خاصة فيما يتعلق بالطبيعيات حيث أن فكرة الزمان- موضوع البحث- يندرج تحت مبحث الطبيعيات.

.. وبادئ ذي بدء يؤكد الإخوان أنهم لا يتعصبون لمذهب من المذاهب ولا يعادون علمًا من العلوم، بل أن من أهم الواجبات علي المسلم طلب العلم الذي هو فريضة من الفرائض التي ينبغي أن يقوم بها. وقد أوضح إخوان الصفا الصفات التي ينبغي أن يتحلي بها طالب العلم فذكروا في هذا الشأن سبع خصال هي:

السؤال والصمت- والاستماع- التفكر، - العمل - الصدق- الذكر- ترك الإعجاب[١].

إذن ليس هناك ما يمنع البتة من أخذ الحقيقة من هذا أو من ذاك رغم ما قد يختلف عليه مع الآخرين في بعض العقائد والأفكار، وهذه بلا شك نزعة طيبة من إخوان الصفا وخلان الوفا شبيهة بتلك التي نادى بها فيلسوف العرب والإسلام- من قبل- الكندي [٢]

.. وهنا يتبادر إلى الأذهان التساؤل الهام بمن تأثر الإخوان في فلسفتهم وعلومهم؟؟

.. لقد ناقش أستاذنا الدكتور عاطف العراقي موضوع التأثر والتأثير في جانب هام من الجوانب التى يدعو إليها في منهجه العقلي حيث يذكر «إن الفلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم فإنهم بدورهم قد أثروا في تفكير بعض من جاء بعدهم، ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف فالثابت أن مفكرينا قد أخذوا كثيراً من أفكار الأمم السابقة، وخاصة اليونان.. [٣].

(١) إخوان الصفا: الرسائل- جـ١ - ص ١٤٧ .
(٢) د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه. ص ٣٣٩ - طبعة القاهرة- عام ١٩٧٨م
(٣) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. ص ٢٠، الطبعة السادسة- دار المعارف- القاهرة عام ١٩٧٨ .

.. ويؤكد إخوان الصفاء أيضاً أن مذهبهم هو النظر في جميع الموجودات بأسرها، ويستغرق المذاهب كلها، «ويجمع العلوم جميعها، الحسية والعقلية من أولها إلي آخرها، ظاهرها وباطنها، جليّها وخفيّها، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة، وعَالم واحد ونفس واحدة..»[١]

وبالرغم من محاولة الإخوان تأكيد نزعتهم هذه، وتكرارها في الرسائل بين آن وآخر إلا أنهم لم يتخلصوا من نزعة التميز أو التعصب في بعض المسائل التي كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل:

مسألة الإمامة..، وهذا ما يؤكده المستشرق آيف ماركيه Yves Marquet[٢] ومسألة الإمامة بعيدة عن حيز دراستنا إلاّ أن جميع فرق الشيعة لهم نفس المنهج والتعصب في هذه المسألة، وتعتبر من أهم العقائد لديهم فلا غرابة في ذلك إذا اعتبرنا إخوان الصفا من الشيعة الإسماعيلية أو هم كما قلنا- طلائع فلاسفة الإسماعيلية.

.. وعلي أية حال نستطيع أن نقول: أن الإخوان أخذوا علومهم وفلسفتهم من أربعة مصادر نحصر كلها في مصدرين هما:

المصدر اليوناني، والمصدر الإسلامي

١- كتب الفلسفة بصورة رئيسية:.. «الكتب المصنفة علي ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات..[٣]»

والرسائل تشير في عديد من المواضع إلي كتب الفلاسفة مثل كتاب: المجسطي في علم النجوم لبطليموس، وكتاب الأصول في علم الهندسة لإقليدس، وكتاب الوصية الذهبية لفيثاغورس، وكتاب أثالوجيا، وكتاب المقالات (قطيغورس) وكتاب العبارة (باري ارمنياس)، وكتاب القياس فلورفوريوس، وقد لقبه الإخوان بالصوري نسبة لمدينة صور اليونانية.

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل: جـ٤ - ص ٤١، ٤٢ .

(٢) Yves Marquet: Imamat, Resurrection et Hierachie Selon les Ikwan El- Safa. Revue des Islamiques Annee 1962, Paris. p: 49

(٣) إخوان الصفا: الرسائل : جـ ٢ ص ٤٢

هذا بالإضافة إلي بعض الكتب السياسية والأخلاقية لأفلاطون وسقراط ونيقوماخي وغيرهم من الفلاسفة اليونان والإسكندرانيين، كما أخذوا أيضًا عن كتب الفرس فلسفتهم، ومن تناسخ الهند وفلسفتهم، وأهم هذه الكتب: كتاب كليلة ودمنة (للفيلسوف الهندى بيدبا) والذي نسجوا علي منواله أكبر وأهم رسائلهم الباطنية وهي رسالة كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها.(١) وأيضًا فلسفة الرموز والطلاسم.

ويمكن أن نعتبر هذا المصدر يونانيا فلسفيا يجمع بين الفيثاغوريين والأفلاطونية المحدثة والأرسطية.. إلخ

٢- الكتب السماوية بصورة استشهادية واستدلالية علي صحة النظر الفلسفي وإخوان الصفا يذكرون في رسائلهم ما يدل علي ذلك: «.. الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء صلوات الله عليهم مثل: التوراة (موسي) والإنجيل (عيسي) والفرقان- أي القرآن الكريم- (محمد ﷺ) وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة، وفيها من الأسرار الخفية...(٢)

ولا تكاد تخلو رسالة من رسائل إخوان الصفا من الاستشهاد بآيات الكتب السماوية أو بحديث من أحاديث الرسولﷺ ويمكن أن نعتبر هذا المصدر إسلاميا دينيا. حيث الاعتماد علي الكتب السماوية. وهذا رد قاطع علي كل من يعتبر إخوان الصفا من الفرق الخارجة عن الإسلام!!

٣- التأمل النظري والمعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية، وهي التي يسميها الإخوان:

«الكتب الطبيعية» ويوضح الإخوان معناها بقولهم:

---

(١) نفس المصدر: انظر على سبيل المثال لا الحصر/ جـ١ ص ٤٩، ٧٢، ١٣٨، ٢٦٦، ٢٦٩ .
جـ٢. ص ١٧٨، ٣٧٨
جـ٤. ص ٤١٤، ٤١٨، ٤٦٤، ٢٧١،
٢٨٧، ٣٠٤...

(٢) إخوان الصفا: الرسائل، جـ٤ ، ص ٤٢، ٤٣

«... الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج، وحركات الكواكب ومقادير أجرامها، وتصاريف الزمان، واستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات[١].»

٤ - العلوم الباطنية، أو علم الأعداد، والحركات والحروف، وعلم الجفر المعروف لدي الفرق الباطنية، وفرق الشيعة بصفة عامة والشيعة الإثني عشرية[*] بصفة خاصة، وهذه العلوم هى التى يسميها الإخوان «الكتب الإلهية» التي لا يمسها إلاّ المطهرون من الملائكة.

«وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها، وتحريكها لها، وتدبيرها آياها، وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال على ممر الزمان...»[٢]

.. نود أن نقول .. إخوان الصفا إذن يحثون على البحث عن الحقيقة، وفى سبيل ذلك نراهم لا يجدون أى حرج فى أخذها من بعض الملل والنحل الأخرى، والتى يختلفون معها فى عقيدتهم، وإخوان الصفا كمسلمين مؤمنين بما جاء به القرآن الكريم آمنوا بها وأفادوا منها.(٣)

وتشير الرسائل إلى أن الإخوان قد أطلعوا على كتاب العديد من الفرق الإسلامية وغير الإسلامية وكانت أحد مصادرهم كتابات تلك الفرق ومؤلفاتهم فالإخوان جمعوا المعلومات من كل المصادر وفى كل فن وعلم وحكمة.[٤]

(١) إخوان الصفا: الرسائل: ج٤ ص ٤٣ .

(*) لقد نسبت إلى الشعية الإثنى عشرية وإلى الإمام جعفر الصادق بالذات: العلم بما كان وما هو كائن وما سيكون إلى يوم القيامة وأن عنده علم الجفر وهو: كتاب مكتوب فى جلد ثور صغير والجفر منه الأبيض ومنه الأحمر، والأبيض فيه زابور داود، وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم والحلال والحرام. والأحمر وهوالسلام يفتحه صاحب السيف أو القائم للقتل ونرى أن هذه مجرد آراء منسوبة إلى الشيعة ويرويه عن الصادق من يريد الطعن فيه، ومن باب ما سيقع لأهل البيت على العموم، ولبعض الأشخاص على الخصوص منهم،

يراجع ذلك تفصيلاً: الإلهيات لدى الشيعة والإثنى عشرية: رسالة ما جستير للمؤلف- ص ٥٦ جـ١ : مكتبة كلية الآداب- جامعة الأسكندرية- عام ١٩٨٨م).

(٢) إخوان الصفا:الرسائل: جـ٤ ص ٤٣

(٤) د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه: ص ٣٤٠ .

ونستطيع القول بأن جماعة إخوان الصفا متأثرة من غير شك بما كان فى العالم اليونانى من محاولات تشبه محاولتها السياسية، ومتأثرة بمحاولة الفيثاغوريين، ومتأثرة بمحاولة أفلاطون، وكان حظها من التوفيق كحظ الفيثاغوريين، فقد وفق الإسماعيليون إلى وجود سياسى مكن لهم فى بعض الأرض ، ونشر الرعب حينًا فى العالم الإسلامى.(١)

وعلى الرغم من ذلك فإن رسائل إخوان الصفا دائرة معارف فلسفية جمعت بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس، ومن هنا يمكن أن نطلق عليها فلسفة ذات نزعة تلفيقية توفيقية.

.. وأخيرًا.. نود أن نؤكد أن إخوان الصفا وخلان الوفا تأثروا بالكندى فى فلسفته الطبيعية موضوع بحثنا وبالمترجمين وآرائهم وبالفارابى فى إحصائه للعلوم، ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدائرة المعارف التى كانت معروفة فى أيامهم.

.. ولنا الآن أن نتعرف على تلك الرسائل وسنرى إلى أى مدى كان التأثر والتأثير(*)، وما هى محتويات تلك الرسائل ، وإلى أى مدى كان الإخوان موفقين فى أن يجعلوا من كتاباتهم فى كل فن مثار إعجاب الباحثين، رغم الغموض الواضح فى بعض آرائهم التى تحتاج إلى صبر وأناءة فى فهم وجهة نظرهم وفك طلاسم عباراتهم.. وهذا هو موضوع الصفحات المقبلة فى المبحث الثالث.

****

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل: مقدمة د. طه حسين: جـ١ ص ٩

(*) سيكون حديثنا عن مدى تأثير الفلسفة اليونانية على فكر إخوان الصفا متناثرة فى ثنايا البحث كلما اقتضى الأمر ذلك وخاصة فيما يتعلق بالطبيعيات وفكرة الزمان بصفة أخص.

المبحث الثالث

رسائل إخوان الصفا

المبحث الثالث

رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا

(المنهج- العدد- المحتوى)

لقد اجتمع إخوان الصفا فيما بينهم وأخذوا يطلعون كما ذكرنا على مؤلفات القدماء سواء اليونان منهم أو المسلمون أو الهنود وغيرهم، وزادوا فى درسهم وبحثهم، وكان من نتائج ذلك كله أنه ترك لنا هؤلاء الإخوان موسوعة رسائل إخوان الصفا.

فما هو منهج إخوان الصفا في كتابة رسائلهم؟

وماهو عدد تلك الرسائل؟

وماهي أهم محتويات الرسائل؟

١- المنهج:

.. لقد تخطى إخوان الصفا معظم فروع الفلسفة، وعلم الكلام، وقسماً كبيراً من التصوف- فى رسائلهم وفى منهج الرسائل بيانات كافية على أن فلسفة إخوان الصفا تستغرق كل الآراء، والآثار إلاَّ إن الأثر اليونانى هو الشائع بل هو الظاهر على غيره حتى يكاد يطمس الأساس الإسلامى العربى فى بعض الأحيان، وهذا ما جعل البعض يتهم الإخوان بالكفر والإلحاد والأمر بحرق الرسائل، وهذا يعتبر نقصاً فى استيعاب ما فى الرسائل من معان، وفلسفة تعتبر بحق حركة تنوير امتد أثرها إلى العصر الحديث.

.. ولكن على الرغم من ذلك نؤكد ظهور مبادئ التصوف الإسلامى فى الرسائل وبالرغم من الاستشهاد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة- كما ذكرنا من قبل- تكاد رسائل الإخوان أن تكون إسلامية عربية من جهة واحدة فقط، وهى أنها طبقت مبادئ الإسلام على الفلسفة وخاصة فلسفة اليونان وجمعت منهجياً، فلسفة اليونان مع حكمة الهند مع حكمة فارس مع مبادئ النصرانية مع مظاهر الوثنية، وكلها تساوى فلسفة تلفيقية.

.. وتبدأ فلسفة الإخوان بالنظر فى الرياضيات وبالتلاعب بالأعداد والحروف ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعيات فترد كل شئ إلى النفس ومالها من قوى وتنتهى أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفى[١]

(١) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية: ص ٤٦٥- مكتبة النهضة المصرية- طبعة رابعة عام ١٩٨١ .

ويذكر هنرى كوريان أن دعوة إخوان الصفا ومنهجهم تهدف إلى نشر آرائهم بين العامة ولكن كلمة العامة عندهم لا تحمل المعنى الذى ألفنا معرفته.

ومن الثابت أن منهج الإخوان كان منهجًا يدعو إلى التحرر الروحي ولكن هذا لا يعنى أنها دعوة عقلية، أو «لا إرادية» إذ أن ذلك لا يُعد بالنسبة للإخوان تحريراً بل ينبغى حمل «المستجيب» إلى أن يحيا على شاكلة الله، وهذه الفلسفة التعليمية هى عداد فلسفة اليونان [1]. وهذا أيضاً ما سنجده لدى فلاسفة الشيعة الإسماعيلية.

.. وغاية منهج إخوان الصفا يتضح من خطبهم فى الرسائل، وهى إسقاط دولة قائمة قد دب فى جسمها الوهن والضعف والانحلال، ويعتقدون أنها دولة الشر، وإقامة دولة أخرى. يعتقدون فيه أنها دولة الخير، ويرون نقل السلطان، والقوة من أهل بيت إلى أهل بيت آخر، ومن بلدة إلى بلدة أخرى، فغرضهم السياسى كان إسقاط الدولة العباسية اتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب.[2]

.. وإخوان الصفا.. صنفوا رسائلهم وأفردوا لها فهرسًا وسموها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا.. وجمعوا فيها أنواع المقالات والعلوم والفنون عن طريق الاختصار والإيجاز وضموها أربعة أجزاء كبيرة وختموها بالرسالة الجامعة كما سنرى.

وأخيراً نود أن نقول: إن منهج الإخوان فى رسائلهم كان تحليلياً ذا نزعة توفيقية لكن دون ربط، أو وحدة عضوية، تجمع أشتاتا من المعارف والعلوم والفنون والآداب.

****

٢- العدد

.. وكما اختلف الباحثون حول عصر جماعة إخوان الصفا وزمانهم، اختلفوا أيضاً حول عدد رسائلهم ومشتملاتها

الاختلاف حول عدد الرسائل...

.. نود أن نقول .. إن أول من اختلف فى عدد الرسائل هم إخوان الصفا أنفسهم، فيذكرون فى فهرس رسائلهم أن عددها: «اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعانى..»[3] وفى موضع آخر يذكرون أنها:

(١) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية– ص ٢١١ –
(٢) عمر الدسوقى: إخوان الصفا: ص ٩٢
(٣) إخوان الصفا:الرسائل: المقدمة ص ١٧ أيضاً: جـ١ ص ٢١

«اثنتان وخمسون رسالة، ورسالة فى تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق»[1]

وقد تصور البعض أن عبارة «رسالة فى تهذيب النفوس..» عائدة على رسالة مستقلة تزيد العدد إلى ثلاثة وخمسين.

وهذا ما يذكروه الأب يوحنا الفاخورى فى درسه التحليلى لفلسفة الإخوان فيؤكد أن البعض عدوا رسائل الإخوان ثلاثا وخمسين رسالة.[2]

ونرى أن المقصود هو الرسالة الجامعة لإخوان الصفا لأنهم يعتبرون الرسالة الجامعة خارجة من جملة الرسائل أى أنها مستقلة[3] ، وهى تجمع كما سنرى كل الرسائل فى رسالة واحدة ولذلك سميت بالجامعة.

.. أما فى رسالة «أجناس العلوم وأنواعها»[4] فقد ورد أن الرسائل إحدى وخمسون رسالة كما جاء فى الرسالة العاشرة من الرسائل الناموسية الإلهية أن عددها إحدى وخمسون رسالة.

.. وكما اختلف الإخوان أنفسهم حول الرسائل وعددها، فقد اختلف المؤرخون والباحثون الذين اهتموا بدراسة إخوان الصفا، فالتوحيدى، وقد نقل عنه كثير من الباحثين والدارسين ذكر أن جماعة زيد بن رفاعة... صنفوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرسها وسموها رسائل إخوان الصفا...»[5]

أما القفطى صاحب إخبار العلماء فيذكر أن الرسائل: «عدتها إحدى وخمسون مقالة، خمسون منها فى خمسين نوعًا من الحكمة، ومقالة حاوية وجامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والايجاز..»[6]

---

(١) نفس المصدر: جـ١ ص ٤٣

(٢) الأب يوحنا الفاخورى: إخوان الصفا- درس تحليلى لفلسفتهم- ص ٧ -

(٣) إخوان الصفا: جـ٤. ص ٢٥٠

(٤) نفس المصدر: جـ١ ص ٧٧، أيضا:جـ٤ . ص ٢٨٣

(٥) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة: جـ٢ ص٥

(٦) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء: تصحيح محمد أمين الخانجى- ص ٥٨- مطبعة السعادة- القاهرة عام ١٣٢٦هـ

.. أما الدكتور/ حسن إبراهيم- من المعاصرين- يقول: إن رسائل إخوان الصفا تعتبر أشبه بدائرة معارف أخذت من كل مذهب فلسفى بطرف، وتدل فى الوقت نفسه على أن مؤلفيها نالوا حظًا موفورًا من الرقى العقلى، وتتألف دائرة المعارف هذه من إحدى وخمسين رسالة تقوم على دعائم من العلم الطبيعي [١] ، ولعله يقصد العدد لكن دون ذكر الرسالة الجامعة.

... ولكن لماذا هذا الاضطراب فى عدد الرسائل؟

.. نود أن نقول إنه ربما يعود ذلك أساسًا إلى اختلاف مخطوطات الرسائل نفسها والتى طبع بعضها فيما بعد عدة طبعات. [*]

.. وعلى الرغم من ذلك ترجح أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة[**] ، ومن أهم الأسباب التى دفعتنا إلى ذلك الترجيح هو الاتفاق التام بين عدد الرسائل وأسمائها وترتيبها فى الفهارس لكل الرسائل، وكذا الرسالة الجامعة، والتى أيضًا نجد حولها اختلافا ولا نرى لهذا الاختلاف بين الباحثين حول عدم نسبة الرسالة الجامعة لإخوان الصفا- أى مبرر- حيث أن الرسالة الجامعة لا تلخص الرسائل بل هى تكملها أيضًا، وسوف يتضح ذلك لمن يتعمق دراسة فكر الشيعة وفكرة إمام الزمان وأثر فكرة الزمان على فكرة المهدى المنتظر[***]، وكيف أن الرسالة التاسعة من الرسائل الناموسية مكملة للرسالة الثامنة من الرسائل الناموسية الإلهية فى الرسالة الجامعة. والشئ المستغرب أن يذكر الداعى المطلق «إدريس عماد الدين» فى كتابه «زهرة المعانى» أن عدد الرسائل التى صنفها إخوان الصفا ثلاثة وخمسون رسالة، ويقول

---

(١) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية. ص ٤٦٥- مرجع سابق.

(*) تفيد مطبعة ديتريص فى ليبزج عام ١٨٨٣ م بأن عدد الرسائل خمسون رسالة، أما طبعة بومباى ١٨٨٦م وبيروت دار صادر- ١٩٥٧م - والقاهرة ١٩٢٨م- ١٣٤٧هـ- والتى اعتمدنا عليها فى البحث بصورة رئيسية تفيد كلها بأن عدد الرسائل اثنتان وخمسون رسالة.

(**) بما فى ذلك الرسالة الجامعة

(***) لمزيد من التفاصيل أعد المؤلف بحثًا عن المهدى المنتظر ضمنه كتاب «الإمامية الإثنى عشرية- شخصيات وآراء» ويعد للطبع بدار المعارف بالإسكندرية..

عارف تامر: لعل إدريس هذا أدخل فى عدادهم رسالة «جامعة الجامعة»، والتى يقوم - أو قام هو بإعدادها للطبع.[1]

.. ونود أيضًا أن نذكر رأى أحد المستشرقين حول الخلاف فى عدد الرسائل، والرسالة الجامعة وهو هنرى كوربان الذى يؤكد «أن عدد الرسائل تتألف من إحدى وخمسين ساعة»[2] ثم يذكر فى موضع آخر أن هناك رسالة أخرى فى النشرات المعاصرة يظهر أنها أضيفت إلى تلك الرسائل، وهى الرسالة الثانية والخمسون أى الجامعة أو الإضافية كما يحلو له أن يسميها.

ولم يكتف كوربان بذلك، بل أوجد عدد الرسائل بطريقة حسابية تأويلية، ويذكر أن بعض المعطيات ذات الأصل الإسلامى قد لُقحت عند الإخوان بالمعطيات العددية الحسابية الفيثاغورية مركزًا مرموقًا فى رسائل الإخوان. وأن يكون عددها إحدى وخمسون رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها فى العلوم الطبيعية وبضرب (١٧×٣=٥١) فالرقم ١٧ يلعب دورًا بارزا فى الغنوص La gmose اليهودى...[3]

.. وأخيرًا .. نود أن نقول: إنه لا يعنينا كثيرًا عدد الرسائل بقدر ما يعنينا ما تحوى بطون هذه الرسائل من أفكار وآراء وعلوم فلسفية تفيد الفكر الفلسفى الإسلامى وتقدمه. .. فما هو محتوى الرسائل؟

.. وما هى أقسام العلوم عندهم؟

٣- المحتوى والمشتملات

.. من البديهى ونحن نستعرض أهمية إخوان الصفا ورسائلهم أن نقف على أهم محتويات، ومشتملات هذه الرسائل حتى نستخرج من ثنايا الرسائل أهمية فكرة الزمان لديهم.

---

(١) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا- ص ١٨- دار الشروق- بيروت- الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٢ م.

(٢) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية- ص ٢١٠ ، ٢١١

(٣) المرجع السابق: ص ٢١٢

وكان من البديهى أيضًا أن ينظر إخوان الصفا فى تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التى تهدف إلى الإحاطة بجميع المعارف.

.. لذلك نجد أن إخوان الصفا قد عقدوا فصلاً عن «أجناس العلوم» ذكروا فيه أن العلوم التى يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس [(١)]، وعنيت رسائل الإخوان بتقسيم العلوم المعروفة إلى عصرها عناية دفعت بعض المستشرقين إلى تقرير: «أن الأعمال فى رسائل إخوان الصفا أكثر تقدمًا منها عند الفارابى [(٢)]

وقد قسمت الجماعة العلوم الإنسانية المعروفة إذ ذاك إلى ثلاثة أقسام أو أجناس كما قلت من قبل.. وهى:

أ) العلوم الترويضية وعلم التأديب

.. وهى علم الآداب وغايتها إصلاح النفس وأحوال المعاش، وصلاح أمر الحياة الدنيا، وتشتمل على علوم منها:- علم الكتابة والقراءة وعلم اللغة والنحو، وعلم الحساب والمعاملات، وعلم الشعر والعروض وعلم الزجر والفأل والسحر والعزائم والكيمياء والحيل وعلم الصنائع والحرف وعلم البيع والشراء، والتجارات والحرف والنسل وعلم السيّر والأخبار... إلخ.

ب- العلوم الشرعية الوضعية

.. وغايتها شفاء النفس ومساعدتها فى تحقيق نجاتها، وهى تشتمل على أنواع من العلوم منها:-

علم التنزيل والمشتغلون به هم القرّاء والحفظة، وعلم التأويل [(*)]، والمشتغلون به هم الأئمة وخلفاء الأنبياء، وعلم الروايات والأخبار والقائمون به هم أصحاب الحديث وعلم

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل: جـ١ ص٢٦٦، ٢٧٥ (أما عن أنواع الرسائل وتقسيمها فقد أوردها إخوان الصفا أجمالاً فى الجزء الأول من صفحة ١ إلى صفحة ٢٢ من الطبعة التى اعتمدت عليها.)

(٢) محمد غلاب: إخوان الصفا. ص٥

(*) إخوان الصفا كفلاسفة الشيعة الإسماعيلية يعتبرون أن تأويل الشريعة لا يحق إلاّ للأئمة، وخلفاء الأنبياء فقط وليس لأى فرد آخر أن يجتهد برأيه فى أمور الشريعة.

الفقه والسنة والأحكام وعلماؤه هم الفقهاء، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف وأهله هم العباد والزهاد والرهبان، ومن شاكلهم، وعلم التأويل والمنامات وهم المعبرون،[١] أو أصحاب التعبير.

ج- العلوم الفلسفية الحقيقية:-

.. الفلسفة فى نظر الإخوان أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم...»[٢]

.. ويتكرر فى متن رسائل إخوان الصفا أن الفلسفة أشرف الصنائع البشرية، وأنها فى الدرجة الثانية بعد النبوة!! أما تعريف الفلسفة فى الرسائل فهو: «التشبيه بالإله بحسب طاقة الإنسان» وهذا التعريف يكمل التعريف السابق، والاثنان مأخوذان من فلاسفة اليونان وبصفة خاصة أرسطو، وهذا يفسر لنا إقبال الإخوان على كل علم، ودرس كل مذهب والنظر فى جميع الموجودات ولا يعادون علماً من العلوم كما ذكرنا آنفاً.

.. ولذا كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التى تؤدى إلى تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم والعلوم الفلسفية فى نظر الإخوان تشتمل أربعة أنواع هى:

١- العلوم الريا ضية (الريا ضيات)

وتشمل العدد، الهندسة، والنجوم، والموسيقى.

٢- العلوم المنطقية (المنطقيات)

وهى معرفة صناعة الشعر والخطب والجدل والبرهان ومعرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل، ويسبق هذه المعرفة بعلم المدخل إلى صناعة المنطق (إيساغوجى

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل: جـ١ ص ٤٨، ٤٩، (انظر أيضاً: د. حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٦٠

أيضاً: محمد غلاب: إخوان الصفا. ص ٦، وقد أورد المؤلفان نفس التقسيم للعلوم إستناداً على الرسائل نفسها).

(٢) إخوان الصفا:الرسائل: جـ١ ص ٤٩، ٥٠

والمقالات (قاطيفورياس) والعبارة (باريمنياس) وتركيب الألفاظ (انوليقيقا) ، والبرهان (انوليطيقا الثانية).

٣- العلوم الطبيعية (الطبيعيات)

وتشتمل على المبادئ الجسمانية وعلم السماء والعالم والكون والفساد وحوادث الجو وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان والطب والبيطرة وسياسة الدواب والسباع والطيور.

٤- العلوم الإلهية (الإلهيات)

وهى علم معرفة البارى جل جلاله، وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات وعلم السياسة وعلم المعاد.

ويرى إخوان الصفا إنه لابد من التدرج فى النظر فى هذه العلوم، وأول ما ينظر فيها الرياضيات ثم المنطقيات ثم الإلهيات، وعلى الرغم من ذلك لم يراعوا ذلك فى تقسيم رسائلهم على هذا النحو فنراهم يقسمونها كمايلى:

= القسم الرياضى: ويضم الرياضيات والمنطقيات

= القسم الطبيعى: ويضم الجسمانيات والطبيعيات

= القسم الإلهى: ويضم النفسانيات والعقليات والإلهيات

وهذا التقسيم الذى ذهب إلى إخوان الصفا هو ما ذهب إليه الفيلسوف الكندى(١٨٥/٢٥٢ هـ) الذى عاصر جماعة إخوان الصفا فى بدايتها- فى تصنيفه للعلوم حيث فصل القول فى العلوم الرياضية وبين أهميتها وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى، والكندى بدوره متأثراً بأرسطو وكتبه المنطقية والفلسفية(*) وقد أخذ الإمام الغزالى بهذا التقسيم فى تصنيفه لعلم الفلسفة حيث قسمها إلى أربعة أجزاء

(*) لم يبتدع الكندى تصنيفًا للعلوم ابتداعًا ولم يصفه ابتداء فقد سبقه إلى ذلك فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو وفلاسفة مدرسة الإسكندرية وأفلاطون والرواقيين فى الزمن القديم (بخصوص تصنيف العلوم عند الكندى انظر فى ذلك المؤلف الممتاز للدكتور/ أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى- فيلسوف العرب- أعلام العرب ص ٩٨ / ١٠٠ العدد ١٠٨ هيئة الكتاب ١٩٨٥).

هي:الهندسة والحساب والمنطق والإلهيات والطبيعيات[1] وعلى العكس من ذلك نجد فلاسفة الإسلام اتبعوا منهجاً آخر بعيدا عن منهج إخوان الصفا والغزالي والكندى في تقديمهم للعلم الرياضي بل نجد من جاء بعدهم من الفلاسفة- مثل الفارابى وابن سينا يقدمون المنطق على الرياضيات باعتباره آلة العلوم أو أداة المعرفة.[2]

وقد ظل هذا المنهج الأخير ذو النزعة الطبيعية المشائية هو الطابع المتميز للفلسفة الإسلامية فيما بعد.

---

(١) الغزالي:إحياء علوم الدين – جـ١ ص ٣٨ – دار الشعب- طبعة القاهرة عام ١٩٦٩م.

(٢) ابن سينا: الشفاء- تحقيق الأب قنواتي وآخرين- الإدارة العامة للثقافة ، وزارة المعارف- القاهرة عام ١٩٥٢ ، وكذا الفارابي في إحصاء العلوم- تحقيق الدكتور/ عثمان أمين- مطبعة الاعتماد- عام ١٩٤٩م

تعقيب:

أن من يطلع على فهرس رسائل إخوان الصفا يجد أنهم فهرسوا العلوم إجمالاً على النحو الآتي:

- الرسائل الرياضية
- الرسائل الجسمانية والطبيعية
- الرسائل النفسسانية والعقلية
- الرسائل الناموسية الإلهية
- ثم وصف للرسالة الجامعة- مع الأخذ في الاعتبار تقسيم الرسائل إلى أجزاء وتقسيم الأجزاء إلى فصول،،، وعابهم في ذلك التكرار وعدم ربط الأفكار.

(انظر في ذلك الرسائل: جـ١ . ص٢٢).

المبحث الرابع

أشخاص ومؤلفو رسائل إخوان الصفا

المبحث الرابع

أشخاص إخوان الصفا ومؤلفو الرسائل

تمهيد:

.. ينبغي ألا يغيب عن الأذهان أن أصحاب الرسالات الفكرية هم أسمى وأنفع في تأسيس الأمم وتقديمها وأجدر بالتكريم والتخليد من جميع أصحاب الرسالات الأخرى المتعلقة بالجوانب المادية من الحياة.. ولهذا كله عنينا وسنعنى بأعلام المسلمين وأفذاذهم الموهوبين..، ومن مشاهيرهم الخالدين نجد.. «إخوان الصفا» وأصحاب الموسوعة الفكرية الأولى في تاريخ البشرية فيما نعلم.. وسيكون هؤلاء الأعلام موضوع حديثنا.

.. ونظراً لتباين وتعدد الموضوعات التي تتضمنها مجموعة الرسائل التي تركها لنا إخوان الصفا ، فقد تحير الباحثون في أمر من قام بتدوينها.. هل هو عمل شيعي؟ ... أم أنها يمكن أن ترد إلى بعض رجال المعتزلة؟ .. أم إنها تنتمي إلى بعض الفلاسفة الذين يميلون إلى النزعات التوفيقية؟ .. وقد تقدم القول بخصوص مصادر فلسفة إخوان الصفا ورسائلهم وما تحتويه تلك الرسائل من أفكار وآراء، وأيضاً من ناحية العدد والكم، ويرتبط بذلك القول.. إنه يصعب على الباحث أن يصنف هذه الجماعة تصنيفاً مذهبياً:

هل هم في زمرة الفلاسفة؟

أم من جملة المتكلمين؟

أم هم من الصوفية؟

.. والتساؤل الأخير.. كيف تكونت هذه الجماعة؟ ومن هم مؤلفو الرسائل؟

وهل هم فرد واحد؟ .. أم مجموعة من الأفراد؟. ذلك هو موضوع المبحث الرابع.

.. نود أن نقول .. إنه لم يمض على موت الفارابي ثلاثون سنة حتى هبت جماعة من صفوة علماء العصر، وخاصة حكماءه الذين أحاطوا بنظريات الأقدمين، من فلاسفة الإغريق والهند وفارس وقتلوها بحثاً وتمحيصاً، وهضموا براهينها واعتراضاتها،

ونجحوا فى اكتناه خفاياها وأسرارها، وقرروا أن يؤلفوا لهم هيئة علمية وأخلاقية تتعاون على نشر الثقافة العالمية من : إلهيات، ورياضيات، وطبيعيات وأخلاقيات، بأسلوب أدبى سلس لكي يتذوقه الخاصة ولا يعسر فهمه على العامة.

.. ولما كان أساس تكوينهم هو الإخلاص والفدائية فقد أطلقوا على أنفسهم اسم:

«إخوان الصفا... وخلان الوفا»[1]

... وبخصوص مؤلفى الرسائل.. نقول إن الغموض يحيط بمؤلفيها، ولقد أدى الاختلاف حول عصر جماعة إخوان الصفا إلى الاختلاف حول أشخاص هذه الجماعة.

.. وهنا نجد الدكتور طه حسين يذكر أن الذين كتبوا الرسائل «جماعة لا نكاد نعرف عنهم شيئاً ولا نعرف منهم أحداً، ولأنهم كانوا يعملون من وراء ستار، وكانوا يعملون لغرض سياسى قبل كل شئ فهم كانوا خصوماً للنظام السياسى القائم فى بغداد، كما لم يكونوا أنصاراً مُخلصين للنظام السياسى القائم فى القاهرة، ولم يكونوا يرتاحون إلى خلافة العباسيين، ولم يكونوا يحبون خلافة الفاطميين، وإنما كانت لهم أغراض سياسية متطرفة مسرفة فى التطرف [2]، ويعود ويقرر أنهم من غلاة الشيعة أو لعلهم من الإسماعيليين، ولما كتم مصنفو الرسائل أسماءهم اختلف الناس فى الذى وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بالحدس والتخمين.. فماذا قالوا..؟!

.. سوف نقسم مجمل الآراء التى قيلت للرد على التساؤلات السابقة إلى أربعة آراء وهى كما يلى:ـ

الرأى الأول:

.. وأصحاب هذا الرأى نسبوا إلى الإمام جعفر بن محمد (الصادق) ـ تأليف هذه الرسائل، ويبطل العالم السلفى ابن تيمية هذا الزعم بروح نقدية دقيقة إذ يلاحظ أن جعفر الصادق توفى عام ١٤٨هـ، وهذه الرسائل وضعت فى أثناء المائة الرابعة من

(١) محمد غلاب: إخوان الصفا، ص ٨ - مرجع سابق.

(٢) د. طه حسين: مقدمة الرسائل: جـ ص٧، ٨، انظر ذلك تفصيلاً فى: القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء: جـ ص٥٩، مطبعة السعادة ـ القاهرة عام ١٣٢٦ هـ.

الهجرة، لما ظهرت الدولة العبيدية فى مصر وشمال أفريقيا تصنفت هذه الرسائل على مذهب هؤلاء الإسماعيلية كما يدل على ذلك أفكار الرسائل سواء فى التأويل النفسى، أو السرية التامة والباطن وتناول أفكار: الزمان والمكان والحركة والتقية والإمامة والسياسة وغيرها..... وجاء في «لسان الميزان» عن رسائل إخوان الصفا «أن الكثير نسبها إلى الإمام جعفر الصادق وهو باطل، وإنما الصواب أن مؤلفها هو «مسلمة بن قاسم الأندلسى» (١) ويتفق مع ذلك الرأى أحمد زكى باشا حيث يذكر أن مؤلف الرسائل هو: «مسلمة بن قاسم الأندلسى توفى ٣٥٣ هـ» (٢) ويعارضه فى ذلك خير الدين الزركلى (٣) صاحب تصحيح رسائل إخوان الصفا، كما سنرى ذلك تفصيلاً عند أصحاب الرأى الثاني.

.. ويذكر الدكتور/ حسن إبراهيم: «.... أن من أشهر فلاسفة العصر الفاطمى.. هذه الطائفة التى تعرف باسم «إخوان الصفا» وكانت ذات نزعة شيعية متطرفة حتى قيل إنها إسماعيلية (٤)».

.. بينما يرى البعض أن إخوان الصفا جماعة من علماء القرامطة الإسماعيلية وأنهم اتخذوا البصرة مركزاً لنشاطهم العلمي، وكان لهم فرع في بغداد، كما ذكرنا من قبل.

ولقد كانت هذه الطائفة ـ كما يقرر المستشرق «Browne» ـ موضع عطف بنى بويه الذين اشتهروا بأفكارهم الحرة، وحلوا ردحاً من الزمن محل العنصر التركى، وأصبح لهم النفوذ العقلى التام فى بغداد، وذلك فى منتصف القرن الرابع الهجرى (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) (٥) ومن ثم استطاعت هذه الطائفة أن تتم ما بدأته المعتزلة

---

(١) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان: جـ٢ ص ٦٣ ـ حيدر آباد ـ عام ١٣٣١هـ.

(٢) أحمد زكي باشا: مقدمة الرسائل: ص ٣١، (وقد كتب فصلاً فى مقدمة الرسائل غاية فى الدقة والاهتمام والأهمية).

(٣) إخوان الصفا: الرسائل. جـ١ ص ٣١ (هامش)

(٤) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية. ص ٤٦٥.

(٥) نفس المرجع، نفس الصفحة، (نقلا عن: Browne: (Edward). G. Literary - History of persional. P 292

وخاصة ما يتعلق بالتوفيق بين العلم والفلسفة والدين والانسجام التام بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية.

الرأى الثانى:

.. ويرى أصحاب هذا الرأى أن رسائل الإخوان من وضع الحكيم المجريطى(*)، ويستند أصحاب هذا الرأى أساساً إلى ما ورد فى كتابه «رتبة الحكيم» حيث قال:ـ

«.. وقد قدمنا من التأليف فى العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية، رسائل استوعبناها استيعاباً لم يتقدمنا فيها أحد من أهل عصرنا البتة..».

وقد حمل البعض هذا القول على الظن أن الرسائل التى يشير إليها المجريطى هى رسائل إخوان الصفا، حتى لقد سُئل البهائى (مفتى الديار الرومية)، عن صاحب كتاب إخوان الصفا فقال: «رأيتها منسوبة للمجريطى وما تحققت من هو؟ وما أخباره؟[1]».

ويرى صاحب «كشف الظنون [2]» أن للحكيم المجريطى رسائلَ على نمط رسائل إخوان الصفا تحمل نفس الاسم ولكنها نسخة مغايرة تختلف عن رسائل الإخوان.

ولا يقر المستشرق ويدمان Wiedmann فى الموسوعة الإسلامية أن المجريطى هو مؤلف الرسائل ويرى أنه رحل إلى بلاد المشرق وجلب معه عند عودته إلى الأندلس بعض الكتب العربية واليونانية ؤمن بينها رسائل إخوان الصفا، وأملاها على تلاميذه ومريديه على هيئة محاضرات [3].

(*) هو مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطى الأندلسى ويكنى أبا القاسم المجريطى عاش فى زمن خلافة الحكم (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ)، وفى زمن خلافة هشام الثانى (٣٦٦هـ/ ٣٩٩هـ) ـ توفى ٣٩٨هـ. ومن تلاميذه الكرمانى وابن خلدون وكان بارزاً فى الرياضيات والكيمياء والمعاملات والسحر، ومن أهم مؤلفاته: رتبة الحكيم وغاية الحكيم (انظر فى ذلك: المقدمة ـ ابن خلدون ـ دار الشعب ص ٤٨٠/ ٤٨١ القاهرة ١٩٧٣م).

(١) جميل صليبا: مقدمة الرسالة الجامعة جـ١ ص٦.

(٢) حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون تصحيح محمد شرف الدين ورفعت بليكه ـ المجد الأول ص ٩٠٤ ـ القاهرة ١٩٤١ م.

(٣) Wiedmann, Migriti, Encyclopedie de I'islam (مادة المجريطى)

.. أما الأستاذ / عمر الدسوقى فيذكر أن المجريطى قرأ الرسائل وفهمها واستهواه ما ورد بها من إشارات إلى الرسالة الجامعة فأملى هذا الكتاب شرحاً لرسائل إخوان الصفا مدعياً أنه الرسالة الجامعة التى أشاروا إليها فى رسائلهم [1]. وقد استند أصحاب هذا الرأى إلى ما كتب على الصفحة الأولى من إحدى نُسخ رسائل إخوان الصفا المخطوطة، حيث كتب مانصه: «هذا سفر فيه رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وربما نعتت بالرسالة الجامعة ذات الفوائد النافعة للمجريطى» [2].

ونرى أنه حدث خلط واضح بين الرسائل الأصلية والرسالة الجامعة، والذى ورد على النسخة المشار إليها، وهذا ليس قرينة يستند إليها فى أن الرسالة الجامعة من تأليف المجريطى.

ونود أن نشير إلى الرسائل التى تؤلف أربعة أجزاء، وإلى الرسالة الجامعة وقد يكون هذا البيان أبلغ وأوضح مقال نوجهه لكل من يقول: إن الرسالة الجامعة هى من وضع المجريطى فقد جاء فى الرسالة الجامعة ـ

«.. فهكذا ينبغى لمن حصلت عنده هذه الرسائل، والرسالة الجامعة لا يضيعها بوضعها فى غير أهلها وبذلها لمن يرغب فيها ولا يظلمها بمنعها عن مستحقها وصرفها عن مستوجبها.. إلخ..» [3].

.. وليس هذا فقط، بل نؤيد الاعتبارات التى يقدمها الدكتور/ حجاب [4] ويرجح فيها أن المجريطى لم يؤلف الرسائل ولا الرسالة الجامعة.. ومنها ـ

---

(١) عمر الدسوقى: إخوان الصفاء. ص٦٧.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل: مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤١ حكمة ص١ ويعلق الدكتور جميل صليبا على الرأى القائل بوجود كتاب اسمه رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا للحكيم المجريطى بأن أصحاب هذا الرأى لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن اسم الرسالة الحقيقى بل اعتمدوا على ما كتبه الوراقون والنساخ على المخطوط. ولو تصفحوا بدقة لأدركوا دون كبير عناء أن اسم الرسائل الحقيقية هى الرسالة الجامعة. حيث إن هذا الاسم المذكور أكثر من مرة فى فصولها المختلفة. (راجع فى ذلك ـ مقدمة الرسالة الجامعة د. جميل صليبا جـ١ ص٧).

(٣) الرسالة الجامعة جـ١ ص١٢ (ونلاحظ أن الرسالة بها دعوة إلى الستر والتقية والتى تقول بها الشيعة الإسماعيلية وإلى التأكيد بالمحافظة على الرسالة الجامعة. (جـ٢ ص٣٧١).

(٤) د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا. ص ٦٩، ٧٠.

١ ـ إن تراجم الحكيم المجريطى لم تقدم دليلاً مادياً ولا حجة عقلية مقنعة على أنه وضع رسائل الإخوان ولا شك أن ماورد فى رتبة الحكيم لا يعد برهاناً قاطعاً على تأليف المجريطى للرسائل أو الرسالة الجامعة.

٢ ـ ما نجده من اختلاف أسلوب المجريطى فى كتبه عن أسلوب الرسالة الجامعة الذى يشبه أسلوب الرسائل الأصلية.

٣ ـ إن الرسالة الجامعة ترد القارئ إلى رسائل إخوان الصفا كما أن الرسائل تحيل القارئ إلى الرسالة الجامعة فى أكثر من موضع (١) مما يدل على مدى التكامل والتشابه بين الرسائل الأصلية والرسالة الجامعة.

إذن.. نعتقد أن مؤلفى الرسائل والرسالة الجامعة هم عبارة عن مجموعة متجانسة لا خلاف بينهم، ولا نرجح أن يكون المؤلف شخصاً واحداً، وإلاَّ ما المانع فى كتابة عنوان الكتاب أو اسم الرسالة (رسالة فى كذا.... ثم يُذكر اسم المؤلف...) كما كان متعارفاً فى تأليف الكتب والرسائل فى ذلك العصر ومن قبل ذلك؟

كما نجد ذلك عند أبى الفلسفة الإسلامية والعربية «الكندى» عندما يؤلف يقول: «رسائل الكندى»...، وأبو حيان التوحيدى نفسه له مؤلف اسمه: «رسالة السقيفة..» ورسائل أخرى كثيرة تدل على اسم صاحبها وأن المؤلف شخص مفرد وليس جمعا، وبما أنهم مجموعة تزيد على شخصين، سموا رسائلهم برسائل إخوان الصفا وخلان الوفا. ومن هنا نصل إلى الرأى الثالث والذى يوضح أنه عمل شيعى إسماعيلى.

الرأي الثالث:

.. لقد تباينت الآراء فى هذا الصدد وتباعدت، ولكن من الأرجح (إن لم يكن من المؤكد) بناء على نصوص رسائل إخوان الصفا أنفسهم أنها عمل شيعى إلى إحدى الجماعات السرية التى اتخذت من الستر والكتمان والتقية منهجاً لها، والتى لها صلة قوية بالشيعة الإسماعيلية. ويمكن أن نطلق عليهم طلائع فلاسفة الإسماعيلية. فلقد

---

(١) انظر فى ذلك على سبيل المثال: الرسالة الجامعة جـ١ ص ١٥٢، ١٥٣، ١٤١، ١٦٩، .... إلخ
" "" " " ": أيضاً رسائل إخوان الصفاء: جـ١، ص٤٢، ٤٣، ١٦٩، ... إلخ.

أفادت وتأثرت من الاتجاه الأفلاطوني وهو الاتجاه الذى يبدو تأثيره بوضوح على المذهب الإسماعيلى فيما بعد.

.. وكذا نجد أن طريقة العرض والأسلوب والجوهر يدل على أنها إحدى الجماعات الباطنية الإسماعيلية.. وأهم من ذلك كله أن هذه الجماعة حينما تتحدث عن الإمامة مثلا وهى العقيدة الأصلية لدى فرق الشيعة عموما، فإنها تتحدث عن أهل البيت بكل الحب والتقدير والاحترام، وهى تضع الإمام على بن أبى طالب «كرم الله وجهه» فى موضع خاص حيث ذهبت إلى أنه كان أحق بالإمامة من غيره، متفقين فى ذلك مع معظم فرق الشيعة وخاصة الاثنى عشرية منهم.

وعلى ضوء ذلك ذهب نفر من الباحثين إلى أن هذه الرسائل عمل إسماعيلى خالص، وأن من قام بتأليفها هو الإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل الذى مات سنة ٢١٢ هـ، ثم جاء من بعده ابنه أحمد بن عبد الله (ت ٢٦٥هـ) حيث أكمل هو وابنه الحسين (ت ٢٨٧ هـ) هذه الرسائل.

إذ قام الأخير بكتابة الرسالة الأم الجامعة، والتى تعد ملخصاً وافياً وشاملاً لرسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، وتشير معظم المخطوطات الإسماعيلية إلى أن الرسائل من وضع أحد الأئمة فى عصر الخليفة العباسى المأمون، فالداعى نور الدين أحمد (٧٤٩ ـ ٨١٧ هـ) يرى أن واضع الرسائل هو الإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الملقب بـ(أحمد الوفى) الذى تسلم الدعوة خلال الفترة من (١٩٦ ـ ٢١٢هـ) (١) كما ذكرنا.

ويرى الداعى السورى نور الدين أن السبب فى قيام الإمام عبد الله بتأليف الرسائل هو أنه علم بما آلت إليه الشريعة فى عهد العباسيين من الانحطاط والضعف شرع بتأليف كتاب رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، وهو كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة معاً.

---

(١) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا ـ ص١٠، ١١، ١٢، ١٣ (نقلاً عن مخطوط: فصول وأخبار للداعى الإسماعيلى نور الدين أحمد وهذا المخطوط عثر عليه عارف تامر فى بلدة مصياف بسوريا، والمصادر الإسماعيلية التاريخية تؤكد أن الإمام أحمد الوفى مدفون ببلدة تدمر بسوريا وضريحه يعرف بمقام محمد بن على (راجع: نفس المصدر ـ ص١١).

وقد أمر حدوده الأربعة ـ أى الحرم × ـ أو الأئمة المستورين وهم: عبد الله بن المبارك، وعبد الله بن حمدان، وعبد الله بن ميمون، وعبد الله بن سعيد، أن يكتبوا ما ينصه عليهم ويصل منه إليهم فأخذ كل واحد منهم ما يشير به من العلوم، ولقد كان مقرهم فى سلمية وهم كانوا يراسلون الإمام إذا كان غائباً فى مكان بعيد حتى جاء عدد رسائل الكتاب مطابقا لعدد صلوات الفريضة والسنة والنوافل.

وقد ظهرت فى عهد الإمام عبد الله بن محمد أحكام الشريعة والحقيقة والدين، وكان قمر الدولة لبنى العباس كل يوم فى مزيد وقد أرسلوا إلى «سلمية» جيوشاً جرارة للقبض على الإمام والتنكيل بأحفاد مُحمد وعليّ لكنهم لم يتمكنوا من ذلك، أما الإمام عبد الله بن محمد فقد كان سريع التنقل من «المعرة» إلى «حُماه» إلى «حمص» إلى «الشام» إلى «مصياف» وغيرها من البلدان الشامية التى كان له فيها دعاة ينادون باسمه ويدعون له، ولما علم بما آلت إليه الشريعة فى عهد العباسيين كما ذكرنا من قبل شرع بتأليف الرسائل.

ونعود إلى كيفية مطابقة عدد الرسائل لعدد الصلوات، فالصلوات الخمس إحدى وخمسون ركعة كما جاء فى الناموس تضاف إليه ركعتا جلوس فى صلاة العشاء ومقامها مقام ركعة واحدة يُصليها المُصلى وهو جالس على ركبتيه فيصير المجموع اثنتين وخمسين ركعة، وأما حقيقة هذه الصلاة ـ رغم معارضتنا لهذا الرأى. فتنطبق على التعاليم الإسماعيلية الفقهية للصلاة، كما جاءت مفصلة فى كتاب:

«دعائم الإسلام» للقاضى الفقيه «النعمان بن حيون المغربى» الذى أورد فيه ما يلى[1]:

«.. جاء أن عدد ركعات الصلوات الخمس سبع عشرة ركعة فريضة وسبع عشرة ركعة سنة مثلها».

(*) «الحرم» بالتعريف الإسماعيلى هم الدُعاة الأربعة الذين يرافقون الإمام وهم أمناؤه والمطلعون على كل أسرار الدعوة ويسمون أيضاً «الأبدال» ومن بينهم واحد يسمى «الباب» هو أفضلهم وأن عددهم مطابق لعدد شهور الحرم وممثولهم فصول السنة والجهات الأربع. ونلاحظ هنا إلى أى حد التأثير بالأعداد والرموز وغير ذلك من الطلسمات.

(١) القاضى النعمان: دعائم الإسلام جـ١ ص ١٦.

وجاء أيضاً: «.. عن أبى جعفر بن على أنه قال: لا ينبغى لرجل أن يدخل فى صلاة حتى ينويها ومن صلى فكانت فيه الصلاة ولم يدخل غيرها قبلت منه إذا كانت ظاهرة أو باطنة» [1].

هذا تأييد لما ذهب إليه إخوان الصفا إذ أنهم اعتبروا عدد الركعات للصلوات الخمس إحدى وخمسين وأضافوا إليها أيضاً.. «النية» التى لا يجوز أن يُقدم الإنسان على عمل شرعى بدونها والنية المتممة للصلاة لدى إخوان الصفا هى ممثول «الرسالة الجامعة» التى هى زبدة رسائل إخوان الصفا والمتممة لهم.

.. وجاء أيضا:

«وعن جعفر بن محمد أنه قال: ما أحب أن أقصر عن تمام إحدى وخمسين ركعة فى كل يوم وليلة قيل له: وكيف ذلك؟

قال: ست ركعات قبل صلاة الظهر وهى صلاة الزوال وصلاة الآوابين حين تزول الشمس قبل الفريضة وأربع بعد الفريضة وأربع قبل صلاة العصر ثم صلاة الفريضة ولا صلاة بعد ذلك إلى غروب الشمس ويبدأ فى المغرب بالفريضة ويصلى بعدها صلاة السنة ست ركعات، وأربع ركعات قبل العشاء الآخرة، وصلاة الليل أربع ركعات بعد صلاة العشاء الآخرة، وثلاث ركعات للوتر والشفع، وركعتان من جلوس بعدهما تعدان بركعة واحدة. لأنه روى عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: صلاة الجالس لغير علة على النصف من صلاة القائم وركعتا الفجر قبل صلاة الفجر فذلك أربع وثلاثون ركعة مثل الفريضة، والفريضة سبع عشرة ركعة فصار الجميع إحدى وخمسين ركعة فى كل يوم وليلة» [2].

نود أن نقول: إن ما جاء بكتاب «دعائم الإسلام» من نصوص فقهية يكاد يكون مطابقاً لما قصده «إخوان الصفا» ودعائم الإسلام هو دستور الإسماعيلية الفقهى وقانون

---

(١) نفس المرجع السابق: ص١٨٩.

(٢) نفس المرجع السابق ج١ ص٢٥٠.

مذهبها وأحكام عقائدها وإن كانت الصلاة دائرة ناموسية دينية ظاهرة فإن الرسائل دائرة علمية ناموسية حقيقية وكل هذا مطابق لنظرية المثل والممثول الإسماعيلية (١) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإمام عبد الله بن محمد× عندما جعل عدد رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا اثنتين وخمسين رسالة وضعها لحكمة وطبقها على عدد حروف اسمه بحساب «الجمل» وهذا النوع من الحساب أول من استعمله وطبق مواده في العهود الماضية هم:

«الإسماعيليون» وإليك المثل ـ كما جاء في كتاب عارف تامر (٢) ـ

---

(١) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا: ص١٥.

تعقيب

يقول الله تعالى في محكم آياته: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

(سورة الحشر آية ٧)

ولقد وردت عدة أحاديث في فضل المحافظة على الصلاة وعلى السنة وعن سنة الفجر نذكر الحديث التالي:

«عن عائشة رضى الله عنها عن النبي (ﷺ) في الركعتين قبل صلاة الفجر قال: «هما أحب إلى من الدنيا جميعاً».

(رواه أحمد ومسلم الترمذى)

وورد في سنة الظهر أنها أربع ركعات أو ست أو ثمان وإليك بيانها مفصلا:

ـ ما ورد في أنها أربع ركعات: عن ابن عمر قال: «حفظت من النبي (ﷺ) عشر ركعات: ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعدهما وركعتين بعد المغرب في بيته وركعتين بعد العشاء في بيته وركعتين قبل صلاة الصبح».

(رواه البخارى في صحيحه)

ـ ما ورد في أنها ست: عن عبد الله بن شقيق قال: «سألت عائشة عن صلاة الرسول (ﷺ). قالت: «كان يصلى قبل الظهر أربعاً واثنتين بعدها» (رواه أحمد ومسلم وغيرهما). هذا عن السنن المؤكدة وهناك السنة غير المؤكدة التي يندب الإتيان بها، ومنها ركعتان أو أربع قبل العصر وركعتان قبل المغرب وركعتان قبل العشاء. (يراجع في ذلك: السيد سابق: فقه السنة ـ الجزء الثاني ـ ص١٦ ـ ص٢٥)

(الطبعة السادسة (١٣٧٧هـ / ١٩٥٧) مطبعة الاستقامة ـ القاهرة).

(*) يسمى الداعي الإسماعيلي الأجل «إدريس عماد الدين» في كتابه «عيون الأخبار» هذا الإمام باسم «أحمد بن عبد الله» ولعله يقصد من ذلك اسم والده.

(٢) عارف تامر ـ حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا ـ ص١٥.

ع ب د أ ل ل هـ ب ن   م ح م د   = عبد الله بن محمد

٧ ٢ ٤ ١ ٣ ٣ ٥ ٢ ٥   ٤٤٨٤   = ٥٢ حرفاً

وهذا هو المصدر التاريخى الأول أورده عارف تامر كما جاء فى الكتب الإسماعيلية التى يعتبرها من أوثق وأصدق المصادر.

أما المصدر الثانى فهى رسالة من تأليف الداعى الإسماعيلى السورى الأصل (أبو المعالى حاتم بن عمران بن زهرة) وهى الموسومة «برسالة الأصول والأحكام» [(١)].

.. وهذا أيضاً جعل البعض يذهب إلى أن الرسائل كتبت تحت توجيه وإشراف الإمام عبد الله بن محمد، ويؤيد أغاخان ـ الإمام سلطان محمد شاه زعيم طائفة الإسماعيلية ـ هذا الرأى، ويذهب إلى أن الإمام «وفىّ أحمد» هو مؤلف الرسائل وأن سبب تأليف الرسائل هو أن الناس طلبوا من الإمام أحمد أن يعرفهم الفرق بين الدين والفلسفة فألف الرسائل فى اثنتين وخمسين رسالة، وأخفى اسمه لأسباب سياسية، ونشره باسم «همايون» وصروفها بالجمل تساوى «وفىّ أحمد» وأن المأمون لما أطلع على الرسائل ذُهل وأيقن أن مؤلفها لابد أن يكون من الأئمة فجدّ وهمّ فى البحث عنه.

وأمر بالتنقيب عن مؤلفيها المجهولين فذهبت جميع جهوده التى بذلها فى سبيل ذلك أدراج الرياح [(٢)] ويعارض أحمد زكى باشا ويتعجب على أصحاب الرأى القائل بأن مؤلف الرسائل هو أحمد بن عبد الله، ويقول: إن الأمر يحتاج إلى بصيرة وصبر، ويستهجن ظهور طبعة للكتاب فى بلاد الهند ورد فيه اسم مؤلفهُ!! فكيف يتصور القارئ صحة ذلك؟! مع علمه باشتغال العلماء والباحثين بلا طائل من زمان طويل للوقوف على معرفة واضعى هذه الرسائل، ويقرر أن كل هذا تلفيق ومحض اختلاق،

---

(١) وقد ضمت إلى كتاب خمس رسائل إسماعيلية تحقيق عارف تامر.

(٢) هناك مراجع كثيرة ذكرت أن حروف اسم «عبد الله بن محمد» و«أحمد الوفى» تساوى بحساب الجمل عدد الرسائل أى اثنين وخمسين (انظر بالإضافة إلى المرجع السابق ـ جميل صليبا ـ إخوان الصفا ص ٤٥٦). أما عن كتاب الإمام سلطان محمد شاه الشهير بأغاخان «نور مبين حبل الله المتين» مصنف باللغة الأردية ويقع فى ٦٦٠ صفحة (راجع فى ذلك: مصطفى غالب ـ تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص ١٥٠ ـ دار الأندلس ـ طبعة ثالثة ١٩٧٩م).

وأصل الموضوع فى طباعة الهند ونسبة مؤلفه لأحمد بن عبد الله ليس إلاً ربحًا مضمونًا وتجارة رابحة ورخيصة تخول لهم وحدهم طبع الكتاب.

أما الطبعة التى أخذت منها الآداب فى عام ١٣٠٧هـ فهى خالية من التمويهات وذلك على الرغم من أنه نقل فى مقدمته عبارة.. أنها للوزير القفطى، ومن مقتضاها أن رسائل إخوان الصفا من تأليف المجريطى.

.. ويعود أحمد زكى باشا ويقرر أن هذا أيضاً «مُناف» للحقيقة مُخالف للصواب ولعل الأصح أن المجريطى ألف على منوال رسائل إخوان الصفا (١).

.. أما عمر الدسوقى (٢) فيذكر أن أحمد بن عبد الله هو من نسل جعفر الصادق وأن الإسماعيلة يعتقدون أنه مؤلف رسائل إخوان الصفا، وأن وجود اسمه على طبعة بومباى بالهند إنما جاء بناء على هذا الاعتقاد لا لسبب آخر كما ذكر «زكى باشا فى المقدمة».

تعقيب

.. ونرى أن عمر الدسوقى ينقد أحمد زكى باشا فى كلامه على الإمام أحمد بن عبد الله ويقرر أن كتاب عيون الأخبار لإدريس عماد الدين موجود بالهند واليمن، وهو فى الهند فى مكتبة طاهر سيف الدين وهو سلطان البهرة، وزعيم إسماعيلية البهرة. وهو غير إسماعيلية أغاخان.

ولكن مما لا جدال فيه أن رسائل إخوان الصفا ليست من تأليف شخص واحد بل هى من تأليف جماعة متعددة كما قلت من قبل ـ تتباين معارفهم وأساليبهم وهذا واضح تماماً من رسائلهم.

الرأى الرابع:

.. ويضم هذا الرأى أصحاب الاتجاه من الباحثين والكتاب والمؤرخين والأدباء الذين قالوا بظهور جماعة إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى وما قبله، ولقد حفظ لنا

---

(١) أحمد زكى باشا: مقدمة الرسائل. ص ٣٦ جـ١.

(٢) عمر الدسوقى: إخوان الصفا ـ مرجع سابق ـ ص ٧٩.

البعض منهم أسماء بعض الشخصيات التى لها صلة بهذه الرسائل من هذه الأسماء نجد:ـ

ـ أبا سليمان محمد بن معشر البستى المشهور بالمقدسى.

ـ وأبا الحسن على بن هارون الزنجاتي.

ـ ومحمد (أبو الحسن) العوفى.

ـ ومحمد بن أحمد النهرجورى.

ـ ثم زيد بن رفاعة أو جماعته.

.. وأصحاب هذا الاتجاه اعتمدوا على ما أورده أبو حيان التوحيدى فى «الامتاع والمؤانسة» [١] وذلك فى إطار حديثه إلى وزير صمصمام الدولة بن غصن الدولة البويهى عن زيد بن رفاعة حيث قال:

«.. وقد أقام زيد بن رفاعة بالبصرة زماناً طويلاً، وصادق بها جماعة هم ماذكرناهم من قبل..».

ويحكى لنا أبو حيان التوحيدى حواراً دار بينه وبين وزير صمصمام الدولة حيث كان قد اتُهم فى دينه فكان إن قال له «إنه تكلم فى كل شئ وعن طبيعة الجماعة أنهم تألفوا بالعشرة وتصادقوا بالصداقة واجتمعوا على الطهارة والنصيحة وذلك لأنهم قالوا ـ أى إخوان الصفا فى رسائلهم ـ: إن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة [٢].

.. ويقول الدكتور/ مصطفى غالب فى هذا الصدد: «.. إنه لاتزال أسماء أولئك المؤلفين مجهولين بالرغم من أن أكثر المؤرخين والفلاسفة نقبوا عنها بدون جدوى،

---

(١) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة. ص٧ انظر أيضاً: هنرى كوربان ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٠ حيث يذكر أن بعض الفلاسفة والمورخين كالتوحيدى وابن القفطى والشهرزورى يذكرون لنا أسماء بعض الإخوان الذين ساهموا فى كتابة هذه الرسائل وقدن نفس الشخصيات التى سبق ذكرها.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل: جـ١ ص٦ ـ مقدمة نشرة بيروت ـ دار صادر ١٩٥٧م.

وأخيراً بعد محاولات كثيرة تمكنا من العثور على أسماء بعض مؤلفى رسائل إخوان الصفا، من بعض المخطوطات الإسماعيلية السرية» [١].

.. ثم يذكر قائمة بأسماء مؤلفى الرسائل فى اثنتى عشرة شخصية منهم الأربعة الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدى، وأضاف إليهم ثمانية وهم بالترتيب [٢]:

١ ـ أبو سليمان محمد بن معشر البستى ويعرف بالمقدسى.

٢ ـ أبو الحسن علي بن هارون الزنجانى.

٣ ـ أبو أحمد المهرجانى (أو النهرجورى عند البعض).

٤ ـ أبو الحسن العوفى.

٥ ـ أبو حيان التوحيدى (أول مؤرخ يذكر أبو حيان ضمن قائمة مؤلفى الرسائل بعد أن كان الباحثون والمؤرخون يعتمدون على كتب أبى حيان نفسه فى ذكر أسماء المؤلفين).

٦ ـ زيد بن رفاعة.

٧ ـ محمد أبو الفرج (لعله يقصد الأصفهانى!!).

٨ ـ أبو سليمان محمد بن طاهر السجستانى (نشك فى أن يكون من مؤلفى الرسائل وهو طالما هاجم وندد بإخوان الصفا).

٩ ـ أبو زكريا العمرى.

١٠ ـ عبد السلام بن الحسين البصرى.

١١ ـ أبو سفيان.

١٢ ـ الحلوانى.

.. ويعتقد الدكتور / غالب أن هذه هي الأسماء الحقيقية لإخوان الصفا وخلان الوفا، ونرى أن الشخصيات الستة الأوائل لعلهم من مؤلفى الرسائل، إذا كان اتجاه

(١) د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ـ ص ١٤٩.

(٢) نفس المرجع: ص ١٥٠ وما بين القوسين تعليق من عندنا.

أصحاب الرأى الرابع على صواب، حيث لم يقم أى مؤرخ يذكر بقية الأسماء فى أى مرجع بها أكثر من ذلك نجد بعض الباحثين ومنهم عارف تامر يتهم، ويهاجم حديث «أبى حيان التوحيدى» المشهور بأنه لا يشفى عليلاً ولا يفى بالمطلوب ولا يصلح أن يكون مصدراً يوصل إلى الأهداف التى يقصدها العلماء..» (١) ورغم ذلك يمكن القول بأن جميع آراء العلماء والمؤرخين تدور حول فلك حديث أبى حيان هذا.

تعقيب

... وإذا كانت المصادر التاريخية لا تكفى لترجيح أحد هذه الآراء على غيرها، فقد ترتب على ذلك تضارب وتفاوت آراء الباحثين من جهة، ومن جهة أخرى ظهرت محاولات توفيقية بين الآراء المختلفة مما أدى إلى زيادة اللبس والغموض فى هذا الموضوع.

... ومما يزيد من أهمية إخوان الصفا كثرة الجدال حول مؤلفى الرسائل وأهم شخصياتهم، ومن هم؟ وما هو عصرهم؟ وأين ومتى عاشوا؟

... وأخيراً نود أن نقول: إن رسائل إخوان الصفاء ظهرت على مراحل ولا أقول - كما يحلو للبعض - إن التوفيق الملائم بين كافة الآراء هو الحل المناسب لفض ذلك الاشتباك.

... وفى تصورى أن مؤلفى الرسائل يعدون من طلائع فلاسفة الإسماعيلية الذين كتموا هويتهم عن الناس خوفاً وتقية من الحكام الطاغين، وبناء على عقيدة التقية التى تعتبر من أهم عقائدهم باعتبارهم من الشيعة، وأخذوا فى الظهور على أدوار وأكوار كلما تحسنت الظروف السياسية، وذلك ابتداء من الإمام عبد الله بن المبارك (ت ١٨٢هـ - أحد الأربعة الحرم) إلى الإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل (ت ٢١٢هـ) الذى أمر بتدوين الرسائل، إلى ابنه الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد (ت ٢٢٩هـ) إلى عبد الله بن سعيد (ت ٢٤٠هـ وما بعدها) إلى زيد بن رفاعة وجماعته، فى القرن الرابع الهجرى إلى المجريطى (ت ٣٩٥ أو ٣٩٨هـ) الذى هو نفسه مسلمة بن قاسم الأندلسى.

---

(١) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا. ص ٧، ص ٨.

ونرى أنه ألف على منوال رسائل الإخوان ولكن لم يؤلف ولم يشترك فى تأليف الرسائل موضوع دراستنا.

.. ومما يؤكد لنا أن مؤلفي الرسائل من طلايع فلاسفة الإسماعيلية إن أغلب دعاة الإسماعيلية وفلاسفتهم ألفوا رسائلهم على منوال رسائل إخوان الصفا حتى لتتعجب إذ ترى أن بعض الجمل والتركيبات اللغوية والعبارات مطابقة تمام الانطباق مع عبارات وأسلوب كتابة رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ولنضرب لذلك أمثلة لبعض رسائل دعاة الإسماعيلية ممن تأثروا بالإخوان:

ـ رسالة مطالع الشموس فى معرفة النفوس ـ تأليف الداعى الإسماعيلى شهاب الدين فراس (ولد سنة ٨٦٨هـ) وهذه الرسالة فى التوحيد والتنزيه والتجريد وفى حدوث العالم وفى النفس الناطقة وفى المعاد.. إلخ.

ـ رسالة أسبوع دور الستر لأكبر دعاة الإسماعيلية أحمد حميد الدين الكرمانى (ت ٤٠٨هـ).

ـ القصيدة التائية نظم عامر بن عامر البصرى.

ـ رسالة الدستور دعوة المؤمنين للحضور ـ تأليف شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطيب وتحدث فيه عن شروط المستجيب صفات المرشد وكلها أساليب تعليمية تماماً كأساليب مؤلفى رسائل الإخوان وقد قام عارف تامر بتحقيق أهم رسائل دعاة الإسماعيلية(*).

ومن يقرأ رسائل إخوان الصفا والرسائل التى ذكرناها يجد تلك العبارات الخطابية فى بداية كل فقرة.. هذا فضلاً على التشابه فى موضوعات الرسائل ـ

«.. اعلم أيها الأخ البار الرحيم..»

«.. اعلم أيها الرفيق والشقيق..»

(*) تذكر منها: ثلاث رسائل إسماعيلية ـ دار الآفاق الجديدة ـ طبعة أولى ١٩٨٣ ـ بيروت.
أربع رسائل إسماعيلية ـ دار مكتبة الحياة ـ طبعة ثانية ١٩٧١م ـ بيروت.
خمس رسائل إسماعيلية ـ بيروت.. إلخ.

«.. اعلم أيها الأخ البار الرشيد.. أيدك الله وإيانا..» وهكذا...

***

.. ونختم هذا الفصل بتوضيح موقف أهل المذهب السنى الحنيف من رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ونكتفى بذكر حادثة أمر الخليفة المستنجد فى عام ٥٥٤هـ/ ١١٥٠م بأن تحرق جميع رسائل إخوان الصفا سواء الموجود منها فى المكتبات الخاصة أو العامة.

وهذا ما حدث مع مؤلفات الفيلسوف ابن سينا أيضاً، ومع ذلك فقد وصلت إلينا كتاباتهم.. وهكذا دائما فى كل عصر نجد بعض الحكام يتحرشون بالعلم والعلماء. نعم.. لقد وصلتنا رسائل إخوان الصفا مخطوطة بل مترجمة إلى الفارسية والتركية والهندية ولقد كان لها الأثر الأكبر والبالغ مداها إلى جميع المفكرين والمتصوفة والفلاسفة فى الإسلام وظل أثرها فى حركة التنوير والتجديد والإصلاح حتى عصر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وإقبال.

.. حقا.. إن إخوان الصفا وخلان الوفا.. هم..

«نفوس متوقدة توارت وراء غيوم السياسة

وبثت من خلالها أشعة العلم والمعرفة»

******

الفصل الثانى

طبيعة البحث في فكرة الزمان لدى إخوان الصفا وتعلقه بالحركة وتفسير حقيقته

(تاصيل ومعاصرة)

.. ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية:-

المبحث الأول: فكرة الحركة (تعريفها وتفسير حقيقتها وأصولها)

المبحث الثانى : فكرة الزمان (تعريفه وبيان طبيعته)

المبحث الأول

فكرة الحركة (تعريفها وتفسير حقيقتها وأصولها)

.. *ويتضمن هذا المبحث أهم العناصر الآتية:*

- **تمهيد** ...
- **أولاً:** تعريف أرسطو للحركة
- **ثانيًا:** تعريف إخوان الصفا للحركة
- **ثالثًا:** تعريف ابن سينا للحركة

تمهيد :

... بعد أن فرغنا من الفصل الأول عن : أهمية إخوان الصفا وحقيقتهم من حيث النشأة. وعدد الأشخاص، وتحليل الرسائل، وكيف أن فلسفتهم هى باحقيقة الفلسفة الإسماعيلية التى بذر بذورها إخوان الصفا، ثم نمت بعدئذ وترعرعت، وبرزت أخيراً بالشكل النهائى بعد جهاد طويل ومُخاض عسير لتصبح نواةّ للتعاليم السرية ودستوراً لطلائع فلاسفة الشيعة الإسماعيلية.

... وبما أن الأمانة العلمية تقتضى بأن ألتزم بالمنهج الذى اتخذته لبحثى من البداية، فأود أن أوضح رأى إخوان الصفا فى موضوع الحركة قبل الخوض فى موضوع الزمان.. فموضوع الزمان فى فلسفة إخوان الصفا مرتبط بالطبيعيات.. كالحركة، والتغير، والسببية والعلية، والفاعل الأول، ومشكلة الحدوث والقدم، وبالنفى وأحوالها أيضًا، كما سنرى فى الفصول القادمة.

.. إذن فطبيعة البحث فى فكرة الزمان عند إخوان الصفا، وتحديد أبعادها يقتضى أن أبدأ بالحديث عن الحركة حيث أنها من أهم اللواحق للأجسام الطبيعية، ونرى كيف كان تفسير إخوان الصفا لحقيقتها، وأصولها مقارنة بالفلسفات الأخرى. وبعد ذلك سنتحدث عن الزمان، وتعريفات الزمان وطبيعتها لغويًا وفلسفيًا ودينيا، ونعرج إلى أهم نقطة فى البحث وهى: فكرة الزمان لدى إخوان الصفا وخلان الوفا حيث نتناول الفكرة من بدايتها من خلال بعدين هما:

البعد الفيزيقى، والبعد الميتافيزيقى

وهذا هو موضوع الفصل الثالث، والآن نتحدث عن الحركة وتعريفها وتفسير حقيقتها وأصولها والزمان وتعريفه وبيان طبيعته.

١- الحركة.. أهم لواحق الأجسام الطبيعية...

.. إذا كانت الطبيعة تدور حول نقطة جوهرية هى: الحركة، إذن فهى مبدأ لها أو بعبارة أعم مبدأ التغير، والحركة أيضًا محور لدراسة علل الموجودات الطبيعية سواء كانت عللا داخلية وهى : المادية والصورية.

La cause materielle et la cause Formelle

أو عللاً خارجية وهى الفاعلية والغائية

La Cause efficlente et la cause Finale

.. إن نظرية الحركة هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها، والمتعلقة بها فهى أصل الزمان وأساسه[1] فإخوان الصفا بعد أن درسوا الحركة شرعوا فى دراسة الزمان، والخلاء، والمكان، كما فعل بعد ذلك ابن سينا فى شفاء الطبيعيات، وابن حزم فى الفصل وغيرهما.

وهنا نجد ابن سينا يذكر أنه: «إذا قد تكلمنا فى الحركة والسكون فحرى بنا أن نعرف المسمى مكانًا والمعنى المسمى زمانًا إذ هما من الأمور الشديدة المناسبة للحركة...»[2]

.. وهذا ما عبر عنه أفلاطون أيضًا فهو يقول فى محاورة «طيماوس»: «إنه لا يمكن أن تتم الحركة إلاّ فى مكان وفى زمان ما، إذ لا يمكن فهمهما بدون المكان والزمان، إذن ينبغى لكل ما هو موجود، ولكل ما هو يتغير ويتحرك أن يكون فى مكان ما، وأن يكون فى حيز..»[3]، ومن قبل عبر عن ذلك أرسطو الذى ذهب إلى أن الزمان إنما هو لأجل الحركة، أى هو تابع لها كما سنرى..

.. ومن هنا يمكن القول أن دراسة الزمان كأهم لاحقة من لواحق الموجودات الطبيعية لا تأتى إلاّ بعد دراسة الحركة، والتى تسبقها بالطبع دراسة مبادئ الموجودات وعللها ، وقال أرسطو:

«إن الموجودات منها ما هو بالطبيعة، ومنها ما هو من قِبل أسباب أخرى، والأشياء

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- ص ١٩١ – دار المعارف- القاهرة- الطبعة الثانية ١٩٨٢ .

(٢) ابن سينا: الشفاء- الطبيعيات- السماع الطبيعى- الفصل الرابع- ص ١١١ .

(٣) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٩١ (الهامش).

التى تقول فيها أنها بالطبيعة: أصناف الحيوان، وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء والهواء) وأن لكل واحد من هذه فيه مبدأ للحركة والوقوف بعضها فى مكان وبعضها فى النمو، وبعضها فى الاستحالة»[١] وأرسطو بعد أن يعرف مبادئ الحركة وعللها، يبدأ فى دراسة التغير، ولكنه قبل ذلك يستعرض بعض اللواحق التى ترتبط بالحركة فى أذهان الجمهور وهى: اللامتناهى والمكان والخلاء والزمان، فالزمان كما سنرى إحدى لواحق الحركة فى الموجودات الطبيعية.. ومعنى ذلك أن الموجودات الطبيعية إذا كانت لها لواحق تلحقها كالحركة والزمان والمكان ... إلخ، فإن الحركة تعد أهم هذه العوارض واللواحق.[٢]

٢- تعريفات الحركة وتفسير حقيقتها وأصولها:-

.. قبل أن نشرع فى تعريف الحركة يجدر بنا أن نتحدث عن كل ما قيل عن الحركة قبل عصر إخوان الصفا (كعامل تأثر) وما قيل عن الحركة بعد إخوان الصفا (كعامل تأثير)، ويتخلل ذلك تعريف إخوان الصفا للحركة ومدى علاقة الحركة لديهم بالزمان.

.. ومن هنا سوف أختار أمثلة أو نماذج كتعبير عن التأثر والتأثير من قبل ومن بعد، فإذا اتفقنا أن إخوان الصفا تأثروا بالفلسفة اليونانية فنجد أن خير من يمثلهم هو الفيلسوف، والمعلم الأول أرسطو، وإذا اتفقنا أن إخوان الصفا أثروا فيما جاءوا بعدهم من فلاسفة الإسلام فنجد أن خير من يمثلهم هو أشهرهم الفيلسوف ابن سينا، بل أكثر من ذلك يعتبر البعض- ومنهم الدكتور/ عارف تامر[٣] - أن ابن سينا تربى فى ربوع إخوان الصفا، وأن والده كان من الإسماعيلية الباطنية.

(١) ارسطو طاليس: كتاب الطبيعة- تحقيق د. عبدالرحمن بدوى- جزء ١ ص ٧٨

(٢) د. محمد على أبو زيان: تاريخ الفكر الفلسفى الثانى- أرسطو- ص ٩٢- دار المعرفة الجامعية- إسكندرية عام ١٩٨٠ م

(٣) د. عارف تامر: ابن سينا فى مرابع إخوان الصفا ص ٢١ - طبعة أولى بيروت- ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٢م.

اسعدراك:لقد كانت تتنازع الرجل (ابن سينا) عصبيات مختلفة لأسباب مختلفة، واختلف المؤرخون حول أصل ابن سينا فنجد فضل الله الجيلانى يكتب رسالة بعنوان: (توفيق التطبيق) يثبت فيها أن ابن سينا من المسلمين ومن أكابر علماء الشيعة الإمامية الإثنى عشرية. راجع ذلك تفصيلا: د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ص ٤ ، ٥ ، دار الجامعات المصرية- اسكندرية. ١٩٧٦م

أولا: تعريف أرسطو للحركة:-

.. لقد قام أرسطو بتعريف الطبيعة أولاً فى الجزء الثانى من كتاب «الطبيعة» بأنها مبدأ الحركة والسكون، ومن ثم فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة.

... ولقد أورد أرسطو بعد ذلك تعريفه للحركة فى المقالة الثالثة من كتاب «السماع الطبيعى» قائلاً:

«.. لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والوقوف والتغير فيجب أن تخبر أولاً ما الحركة،، وقد يظن أن الحركة من الأمور المتصلة، وأول ما ينبغى علينا من أمر المتصل، فنظهر منه: مالا نهاية له، ولذلك قد يلحق كثيراً ممن حدد المتصل أن يستعمل فى حده ذكر ما لا نهاية له (المتصل هو الذى ينقسم بلا نهاية)- لأن الذى ينقسم بلا نهاية هو المتصل، ومع ذلك فليس يمكن أن تكون حركة من غير أن يكون مكان وخلاء وزمان[1]»، وهذا ما نراه لدى إخوان الصفا وابن سينا فيما بعد.

.. وأرسطو يؤكد التماس البحث عن كل واحد منها، ولكن قبل ذلك يبدأ ببحث أمر الحركة التى هى من الأمور المتصلة، وفى حد المتصل الإنقسام بلا نهاية، والحركة ليست الموجود إلاَّ فى موضوع، ولما لم يكن أن يكون هناك حركة إلاَّ فى زمان، ولما لم يكن إلاَّ فى مكان، تكلم أرسطو فى اللانهائى لموضوع الزمان، والمكان، حتى فى الخلاء حيث ظن قوم أنه لا يمكن أن تكون حركة من دون خلاء، يقول أرسطو أن الأشياء منها ما هو على الكمال فقط، ومنها ما هو بالقوة، وهو بالكمال.

.. ويواصل أرسطو حديثه عن المضاف والزيادة والفاعل والمنفعل، وبالجملة على طريق المحرك والمتحرك فإن المحرك هو إنما محرك للمتحرك، والمتحرك إنما هو متحرك عن المحرك. وليست حركة خارجة عن الأمور نفسها فإن المتغير إنما يتغير أبداً:

---

(١) أرسطو طاليس: الطبيعة- ترجمة- إسحق بن حنين- تحقيق د. عبدالرحمن بدوى جـ١ - الفصل الأول- المقالة الثالثة ص ١٦٦ / ١٦٧

أما فى الجوهر، وإما فى الكم، وإما فى الكيف، وإما فى المكان[1]. ونأتى قبل تحديد الحركة- على حد قول يحيى بن عدى- بأربعة أشياء هى:-

الأول: إن من الأشياء ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة، فالتى بالفعل الأشياء الإلهية المبرأة من المادة، وأما التى هى بالقوة فالأشياء الطبيعية التى تحت الكون: إما إنها بالفعل ، وقد تكمل لها الصورة التى لها، وأما بالقوة فلأنها متهيئة لقبول صورة أخرى.

الثاني: إن المضافة منها ما هو بالزيادة والنقصان، ومنها ما هو بالمحرك والمتحرك. أما التى بالزيادة والنقصان فهو الأكبر والأصغر، فإن الأكبر أكبر من أصغر، والأكبر من الزيادة والأصغر من النقصان، والمتحرك متحرك بمحرك.

الثالث: هو أن الحركة لا توجد بنفسها منفردة عن المتحرك، والأشياء المتحركة هى إما جوهر وإما كيف، أو واحد من المقولات الأخر، فلذلك لم تكن حركة خارجة عن هذه.

الرابع: هو أن كل واحد من الأشياء المتحركة إما أن يتحرك من الصورة الأخس إلى الأشرف كالمستحيل من الأسود إلى الأبيض، أو من الأشرف إلى الأرذل كالمستحيل من الأبيض إلى الأسود، وهذه الأشياء ينتفع بها فى حد الحركة، وفى أن من الأشياء المحركة ما يتحرك ومنها مالا يتحرك.[2]

.. أما انتفاعه بالأول من هذه الأربعة لاستعماله فى حد الحركة إذ كان قد حدها بأنها كمال ما بالقوة بما هى كذلك.

---

(١) نفس المرجع. جـ١٦٨ (توضيحات: ما هو الكمال، البارى جل وتقدس ، وما هو بالقوة والكمال؟ الأجرام العلوية والتى تحت الكون، فإن الشمس إذا كانت فى برج الحمل فهى بالقوة فى برج الثور، وهى بالكمال فى برج الحمل، فهى بالكمال من جهة، وبالقوة من جهة أخرى- راجع هامش- الطبيعة صـ١٦٩ أيضاً: فلذلك كانت بالقوة، وكذلك الانقسام بلا نهاية هو بالقوة. راجع هامش- الطبيعة- شرح أبو بشر متى بن يونس ص ١٦٩ . أيضاً، أما يحيى بن عدى فيقول أن غرض أرسطو فى كتاب الطبيعة هو الكلام عن الأشياء التى تلزم الطبيعيات وهى خمسة أشياء:العنصر والصورة والحركة والمكان والزمان (راجع جـ ١٧٣ (هامش) كتاب الطبيعة لأرسطو).

(٢) نفس المرجع، ص ١٧٤ (هامش).

.. وأما الثانى فإنه انتفع به لأنه ذكره ليوضح أن الحركة لا توجد فى الزيادة والنقصان وتوجد فى المتحرك فقط لا فى المتحرك والمحرك.

.. وأما الثالث منها، وهو أن الحركة لا توجد منفردة لكنها إما أن توجد فى الجوهر، أو فى الكم، وسائر المقولات(*).

.. وقد بان أن الحركة من الأشياء المتصلة، والمتصل داخل تحت الكمية، وإذا كانت الكمية جنسًا فالحركة المرفوعة إليها جنس، وليس اسمًا مشتركًا كما ذهب إليه الإسكندر، ثامطيوسى يأتى بحد الحركة بتغير بسيط فيقول «إن الحركة هى كمال أول للشئ الذى بالقوة من قبل ما هو هكذا» .. ويرى أن الكمال الأخير هو حصول الصورة التى يسكن عندها وتبطل القوة، والكمال الأول هو السلوك إلى هذا الكمال.[1] والحركة أيضاً كمال المتحرك بما هو متحرك على حد قول أرسطو.[2]

.. وبعد أن يعرف أرسطو مبادئ الحركة وعللها يبدأ فى دراسة التغير ولكنه قبل أن يتعمق فى هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التى ترتبط بالحركة- فكما أن الحركة إحدى لواحق الموجودات الطبيعية فإن لها لواحق أيضاً ارتبطت بأذهان الجمهور- وهى: اللامتناهى، والمكان والخلاء، والزمان.

- أهم لواحق الحركة:-

أ) اللامتناهي:-

.. ما هى طبيعة اللامتناهى؟

.. لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهى معناه اللامتعين، وقد سلم الفلاسفة القدماء بأن اللامتناهى موجود بالفعل، ومن بين هؤلاء.. الفيثاغوريون وأفلاطون، وهما ممن تأثر بهم إخوان الصفا تأثيراً كبيراً، وقد دفعهم إلى ذلك ما لاحظوه من لا نهاية الزمان.

(*) .. ولم يذكر يحيى بن عدى فى الهامش الإنتفاع الرابع واكتفى بالأشياء الثلاثة شارحاً كلام أرسطو.

(١) نفس المرجع. ص ١٧٦ (هامش).

(٢) أرسطو: الطبيعة: ص ١٨٤ (المتن).

والواقع إن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهراً أو كيفية أو مقوماً، ويؤيد ذلك القول دليل مستمد من تعريف الجسم، ودليل آخر قائم على اعتبار طبيعية الأعداد، وأدلة فيزيقية أخرى(١).

.. ولكن يظهر لنا إشكال يحتاج إلى حل، وهى دعوى وجود اللامتناهى مستندة إلى لا نهائية الزمان وانقسام المقادير، ولكى نحل هذا الإشكال- كما يقول الدكتور/ أبو ريان(٢)- يجب أن نسلم بوجود اللامتناهى فى درجة أقل من الوجود الفعلى أى أن نحمل عليه وجوداً بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائماً بالقوة، ولا يتحقق أبداً بالفعل.

وعلى هذا فاللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته دون توقف كالمقدار فيمكن مثلاً تقسيم المقدار إلى جزءين، وكل جزء إلى جزءين آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ب) المكان..

بعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهى الذى يتعلق بها تعلقاً ذاتياً من حيث أنه كم متصل، يبدأ أرسطو فى استعراض اللواحق التى تتعلق بالحركة من خارج، وذلك مثل المكان والخلاء... فما هو طبيعة المكان؟ وما حقيقة وجوده؟

يذكر أرسطو مبدئيًا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر، ومن هنا نقول أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل.

وسوف نكتفى هنا بهذا القدر حيث أننى سأتحدث تفصيليًا عن المكان والخلاء بعد دراسة الزمان عند إخوان الصفا وتمشيًا مع منهجى من البداية. والآن نعود سريعًا لنواصل دراسة الحركة وحقيقتها بعد أرسطو وسنرى إلى أى حد كان أثر أرسطو واضحاً فيمن جاءوا بعده من المسلمين وخاصة جماعة إخوان الصفا ثم بعد ذلك نعرج إلى موقف ابن سينا من الحركة كرد فعل لآراء إخوان الصفا.

---

(١) د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى الثانى- أرسطو- ص ٩٢ .

(٢) نفس المرجع: ص ٩٣

ثانيا: - تعريف إخوان الصفا للحركة:

.. وكما فعل أرسطو من قبل، عقد إخوان الصفا فصلاً مستقلاً عن ماهية الطبيعة وهى ضمن الرسالة العشرين من الجسمانيات الطبيعيات، ويقول إخوان الصفا أن الطبيعة إنما هى قوة النفس الكلية الفلكية وهى سارية فى جميع الأجسام التى دون فلك القمر من لدّن كرة الأثير إلى مُنتهى الأثير[1] ... ثم عقد إخوان الصفا فصلاً كاملاً ضمن الرسالة الخامسة عشرة من رسائلهم فى بيان أقاويل الحكماء فى ماهية الحركة، وهى تسبق حديثهم عن ماهية الزمان.

.. والحركة عندهم.. هى النقلة من مكان إلى مكان فى زمان ثان، وضدها السكون وهو الوقوف والثبات فى مكان واحد بين زمانين، والحركة تكون سريعة وبطيئة، فالسريعة هى التى يقطع المتحرك بها مسافة طويلة فى زمان قصير، والبطيئة هى التى يقطع المتحرك بها مسافة قصيرة فى زمان طويل، وعلى هذا المثال تعتبر الحركات والمتحركات.[2]

١- أوجه الحركة عند إخوان الصفا:-

والحركة تقال على ستة أوجه عند إخوان الصفا هى:-

الكون والفساد والزيادة والنقصان والتغير والنقلة، وهنا نرى أن إخوان الصفا تأثروا بأرسطو كثيراً فالكون هو خروج الشئ من العدم إلى الوجود، أو من القوة إلى الفعل، والفساد عكس ذلك والزيادة هى تباعد نهايات الجسم عن مركزه، والنقصان عكس ذلك، والتغير هو تبدل الصفات على الموصوف من الألوان والطعوم والروائح وغيرها من الصفات، وأما الحركة التى تسمى النقلة فهى عند جمهور الناس الخروج من مكان إلى مكان آخر، فقد يقال: أن النقلة هى الكون فى محاذاة ناحية أخرى فى زمان ثان، وكلا القولين يصح فى الحركة التى هى على سبيل الاستقامة، فأما التى هى على سبيل الاستعارة فلا يصلح، لأن المتحرك على الاستدارة ينتقل من مكان إلى مكان ولا يصير فى محاذاة أخرى من زمان ثان.

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل جـ٢ . ص ١٣٢ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر: جـ٣ . ص ١٣٦، انظر أيضاً: جزء ١ ص ١٣٧- ١٤ (فصل فى كيفية إدراك القوة السامعة للأصوات).

فإن قيل أن المتحرك على الاستدارة أجزاؤه كلها تتبدل أماكنها، وتصير فى محاذاة أخرى فى زمان ثان، إلاّ الجزء الذى هو ساكن فى المركز فإنه ساكن فيه لا يتحرك.

وينبه إخوان الصفا لكل من يقول بهذا القول ويظن هذا الظن أو يقدر أن هذا الرأى صحيح بقولهم:

«.. فليعلم هؤلاء أن المركز إنما هو نقطة متوهمة وهى رأس الخط ورأس الخط لا يكون مكان الجزء من الجسم، وليعلموا أيضًا أن المتحرك على الاستدارة بجميع أجزائه متحرك وهو لا ينتقل من مكان إلى مكان ولا يصير محاذيًا بشئ «آخر فى زمان ثان»[1]

فأما الحركة التى على الاستقامة فلا يمكن أن تكون إلاّ بالانتقال من مكان إلى مكان والمرور بمحاذيات فى زمان ثان فإذا قيل أنه يمكن ذلك فإن الإنسان مثلاً قد يحرك يده أو بعض أجزائه ، وهو لا ينتقل من مكان إلى مكان .. فماذا ترّى كيف يكون الحال إليه؟

وهل يجوز أن تتحرك ولا تخرج من مكان إلى مكان؟

وكذلك حكم الأصبع.. هل يجوز أن يتحرك ولا ينتقل من مكان إلى مكان ولا يمر بمحاذاة أخرى فى زمان ثان؟

.. يقول إخوان الصفا: أعلم أنه متى تحركت الأجزاء من جسم فقد تحركت تلك الجملة ومتى تحركت الجملة فقد تحركت تلك الأجزاء لأن تلك الأجزاء ليست غير تلك الجملة..»[2]

وذلك أنه إذا تحرك الإنسان فقد تحركت جملة أعضائه، وإذا تحركت أعضاؤه فقد تحرك هو..، وأن تحركت يده وحدها فقد تحركت أجزاء اليد كلها، وكذلك إن تحرك أصبع واحدة فقد تحركت أجزاء الأصبع كلها ، لأن الأصبع ليست غير تلك الأجزاء فمن ظن أنه يجوز أن تتحرك الأجزاء، ولا تتحرك الجملة أو تتحرك الجملة ولا تتحرك

(١) نفس المصدر: جـ٢ ص ١٠ ، ١١

(٢) إخوان الصفا - الرسائل: جـ٢ ص١١

بعض الأجزاء- فقد أخطأ. وقد ظن كثير من أهل العلم أن المتحرك على الاستقامة يتحرك حركات كثيرة لأنه يمر فى حركته بمحاذيات كثيرة فى حال حركته ولا ينبغى أن تعتبر كثرة الحركات لكثرة المحاذيات، فإن السهم فى مروره إلى أن يقع، حركة واحدة يمر بمحاذيات كثيرة. ولا تنفصل حركة عن حركة عند إخوان الصفا إلاً بسكون بينهما، ومن هنا عقد إخوان الصفا فصلا عن السكون والحركة[1].

- السكون والحركة عند إخوان الصفا:-

.. يذكر الإخوان أن الأصوات لا تحدث إلاً من تصادم الأجسام، وتصادم الأجسام لا يكون إلاً بالحركات، والحركات لا تنفصل بعضها عن بعض إلاً بسكونات تكون بينها.

فمن أجل هذا قال الذين نظروا فى تأليف النغم أن بين زمان كل نقرتين زمان سكون، وذلك صناعة أهل الموسيقى، «وإخوان الصفا رسالة فى تأليف الألحان والنغم.[2] ، وهم فى ذلك متأثرون بفلسفة الأعداد الفيثاغورية..

وينبغى لمن ينظر فى حقائق الأشياء، ويبحث عن ماهياتها أن يبتدئ أولاً وينظر ويبحث هل الشئ جوهر أو عرض أو هيولى أو صورة جسمانية أو روحانية؟

فإن كان جوهراً فأى جوهر هو؟

وإن كان عرضاً فأى عرض هو؟

وإن كان هيولى فأى هيولى هو؟

وإن كان صورة فأى صورة هى؟ وكيف هى؟

يجيب إخوان الصفا على هذه الأسئلة بقولهم..» .. اعلم أن الحركة فى بعض الأجسام جوهرية كحركة النار فإنها متى سكنت حركتها انطفأت وبطلت وبطل جوهرها. وفى بعض الأجسام عرضية لها كحركة الماء والهواء والأرض لأنها إن سكنت حركتها لا يبطل وجدانها»[3]

---

(١) نفس المصدر: جـ٣ . جـ ١٣٦.

(٢) انظر الرسائل جـ١ رسالة الموسيقى.

(٣) نفس المصدر: جـ٢ . ص ١٢ .

ويذكر إخوان الصفا تعريفا ثانيا للحركة: (يتضح فيه أثر فكرة الزمان) بأنها صورة جعلتها النفس فى الجسم بعد الشكل وأن السكون هو عدم تلك الصورة، والسكون بالجسم أولِيّ من الحركة لأن الجسم ذو الجهات لا يمكن أن يتحرك جميع جهاته دفعة واحدة وليست حركته إلى جهة أولى به من جهة السكون به إذا أولى من الحركة، والحركة وإن كانت صورة فهى صورة روحانية متممة تسرى في جميع أجزاء الجسم وتنسل عنه بلا زمان كما يسرى الضوء في جميع أجزاء الجسم الشفاف وينسل عنه بلا زمان[1]. «فإننا نرى الشمس إذا طلعت بالمشرق أضاء الهواء من المشرق إلى المغرب دفعة واحدة. فإذا غابت بالمغرب أظلم الهواء دفعة واحدة.

فالحرارة إذا بدت تدب أولاً فأولاً يحمى الجو بزمان، وكذلك إلا طلعت الشمس يحمى الجو أولاً فأولا بزمان وكذلك إذا غابت الشمس برد الهواء أولاً بأول بزمان، وأن الحركة حكمها كحكم الضوء وذلك لو أن خشبة طولها من المشرق إلى المغرب نصبت ثم جذبت إلى المشرق أو إلى المغرب عقداً واحداً لتحركت جميع أجزائها دفعة واحدة، وأن بعض أفعال النفس فى الجسم بزمان وبعض أفعالها بلا زمان، دلالة على أن جوهرها فوق الزمان لأن الزمان مقرون بحركة الجسم والجسم معقول النفس، وأن النفس لما جعلت الجسم الكلى كرّى الشكل الذى هو أفضل الأشكال جعلت حركته أيضاً الحركة المستديرة التى هى أفضل الحركات.[2]

.. والحركات عند إخوان الصفا تنقسم إلى ثمانية أنواع من جهة الكيفية::

كل نوعين منها متقابلان من جنس المضاف فمنها الكبير والصغير والسريع والبطئ والدقيق والغليظ والثقيل والخفيف[3]

٣- في كمية أجناس الحركات عند إخوان الصفا:-

.. وكعادة إخوان الصفا ومنهجهم فى كتابة الرسائل نراهم يعقدون فصلاً ثالثاً من الرسائل فى قسم النفسانيات العقليات- بعيداً جدا عن موضوع الطبيعيات- عن كمية

(١) نفس المصدر جـ٢ ص ١٣ .

(٢) نفس المصدر جـ٢ ص ١٣، ١٤.

(٣) نفس المصدر- جـ٣ - ص ١٣٦.

أجناس الحركات وذلك بعد أن فرغوا من رسالة البعث والقيامة وبينوا قبل ذلك ماهية الجسم وكمية أنواعها وأن الأجسام لا تنفك من الحركة والسكون وأن المحرك والمسكن للأجسام هي النفس، كل ذلك في رسائلهم الطبيعية والإلهية، ثم عادوا مرة أخرى في القسم الذي ذكرناه آنفًا دون ما منهج يحكمهم ولا ربط لأفكارهم فهي مثبوتة في كل مكان من رسائلهم مما يجعل الباحث عن فكرة معينة في قسم الطبيعيات مثلاً لابد له أن يتوقع وجودها في قسم النفسانيات!!

ومن هنا كانت قراءة الرسائل أكثر من مرة، وبكل دقة وعناية، حتى لا يفوت الباحث الموضوعي أي خاطرة، أو شاردة أو واردة فيما يختص بالفكرة أو المشكلة التي يبحث عنها ويدرسها.

ونعود سريعًا إلى الرسائل لنوضح ماهية الحركات وكمية أنواعها، التي تتحرك المتحركات إليها وفيها، وأول ما تساءل عنه إخوان الصفا.. ما الحركة؟ وما السكون(١)

وذلك لأن العلماء والحكماء قد اختلفوا في ماهية الحركة والسكون، وحقيقتها فمنهم من أثبتهما، ومنهم من نفاهما وقال: لا حقيقة لهما ولا معنى، ومنهم من قال: إن الحركة لا تكون إلاَّ فيْ حي قادر ، ومنهم من قال: إنهما .. هي الحياة نفسها.

ويطول ذلك لو شرحنا أقاويلهم واحتجاجاتهم ولكن يقول إخوان الصفا:

«إن الحركة هي صورة روحانية تجعلها النفس في الأجسام، فيها تكون الأجسام متحركة كما تجعل الأشكال والنفوس والصور والألوان في الأجسام، وبها تكون الأجسام مصورة منقوشة مشكلة متحركة، فالنفوس هي المحركة للأجسام، الأجسام هي المحركات والمسكنات لتحريك النفوس لها وتسكينها إياها..»(٢)

.. والتحريك عند إخوان الصفا هو فعل النفس والحركة هي صورة تجعلها النفس في الجسم بها يكون الجسم متحركًا وأما التسكين فهو أيضًا فعل من أفعال النفس تحرك

---

(١) نفس المصدر- جـ٢ ص ٣٢١ (الرسالة التاسعة والثلاثون).

(٢) إخوان الصفاء: الرسائل.. جزء ٣ ص ٣٢٢، جـ٢ ص ٥(عن الحديث في الهيولى والصورة).

(٣) نفس المصدر. نفس الصفحة.

الجسم تارة، وتسكنه تارة أخرى، مثال ذلك: أن الإنسان يحرك يده تارة ويسكنها تارة أخرى.

وبعد أن بين إخوان الصفا.. ما الحركة وما السكون، شرعوا فى ذكر كمية أنواعها وماهية كل نوع منهما قائلين: «.. أعلم أن الحركة نوعان: جسمانى وروحانى فالحركة الجسمانية ستة أنواع هى: الكون والفساد والزيادة والنقصان والتغير والنقلة»[1] كما سبق القول. ويتكلم الإخوان فى الحركات التى هى النقلة أولاً حيث أنها أبين وأظهر للحواس، ثم يذكرون الخمسة الباقية بعد ذلك إذ هى أدق وألطف قائلين: «إن الحركة التى هى النقلة ثلاثة أنواع:

أ) مستقيمة

ب) مستديرة

جـ) ومركبة منهما

فالحركة المستقيمة نوعان: من المركز إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز، يعنى حركة العالم ومحيط العالم أو بين ذلك وأما الحركة المستديرة فهى التى تكون حول المركز..»[2]

وابن سينا- كما سنرى- أشار إلى هذا فى تضاد الحركات، وتقابلها ، وذهب إلى أن الحركات المختلفة الأجناس أى أنواع الحركة مثل: النقلة والاستحالة والنمو- قد تجتمع معًا، ولا تضاد بين الحركات بالجنس: كالنقلة والاستحالة والنمو، والحركة المستديرة: لا تضاد الحركة المستقيمة عند ابن سينا، وهذه نتيجة من النتائج التى توصل إليها أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى وهى ثلاث نتائج[2] ، والفرق بين إخوان الصفا وابن سينا أن ابن سينا قسم الحركة إلى نوعين رئيسيين هما:

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٣ .

(٢) د. عاطف العراقى- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- ص ٢٢٩ / ٢٣٠ (.. وكلها تدور حول عدم تضاد الحركة المستقيمة والحركة المستديرة).

مستديرة ومستقيمة

.. نعود سريعًا إلى إخوان الصفا- حيث أننى سأتحدث بعد ذلك عن الحركة عند ابن سينا كممثل لعامل التأثر لمن جاءوا بعد إخوان الصفا- ونود أن نقول: أنه قد تبين مما ذكرنا كمية أنواع الحركات التى هى النقلة فماذا عن المحركات عند إخوان الصفا؟

.. نود أن نقول: - إنه بما أن المحركات عندهم أبين وأظهر للحواس فإنهم يقسمونها إلى إثنى عشر نوعًا لا أقل ولا أكثر منها وهى:

١ - *حركات الأفــلاك التسعة.*

٢ - *حركات الكــواكب السيارة.*

٣- *حركات الكواكب ذوات الأذناب.*

٤- *حــركــات الشهب.*

٥- *حــركات الهــواء والرياح*

٦- *حركات حوادث الجو والسحاب والغيوم.*

٧- *حركات ميـاه البحـار والأنهـار والأمطـار.*

٨- *حركات ما يحدث فى بواطن الأرض من الزلازل والخسوف.*

٩- *حركات الكائنات من الجواهر المعدنية فى باطن الأرض.*

١٠- *حركات النبات والأشجـار علـى وجـه الأرض*

١١- *حركات الحيوانات فى الجهات الست من البحر والجو والهواء.*

١٢- *حركات الكواكب الثابتة حول مركز العالم*(١).

---

(١) إخوان الصفا- الرسائل: جـ٢ ص ٣٢ ص ٣٣، جـ٣ ص ٣٢٢، ٣٢٣ (ولقد أغفل إخوان الصفا حركات الكواكب الثابتة حول مركز العالم وهى رقم (١٢) فى الأنواع، وعادوا وذكروها فى تفصيل الحركات فى فصل مستقل، أما بخصوص الكميات والمقادير لعدد الكواكب، واختلاف دوران الأفلاك حول الأرض سنورد ذلك عند الحديث عن الزمان وعلاقته بالأفلاك.

يقول إخوان الصفا فى تفصيل ذلك أن حركات الأفلاك التسعة كلها تدور حول الأرض لأنها تعتبر مركزها، والأرض مركز العالم بأسره، وهذا أيضًا فى حركات الكواكب الثابتة حول مركز العالم.

.. أما حركات الكواكب السيارة السبعة فهى حول مركز أفلاكها المستديرة، وأما حركات الأفلاك فحول مراكز أفلاك أُخر تسمى الأفلاك الحاملة، وحركات تلك الأفلاك حول مركز الأفلاك الخارجة من مركز الأرض، كما تبيّن ذلك فى المجسطى[١]

.. وأما الحركات التى تُرى فى الكواكب السيارة على توالى فلك البروج والميل والعرض والرجوع والاستقامة وما شاكلها فقد أوضح ذلك إخوان الصفا فى رسالة السماء والعالم،[٢] بعدة أمثلة وشرحها أيضًا فى رسالة المجسطى.

وأما كمية تلك الحركات فتسع وأربعون حركة للكواكب السيارة لكل واحد سبع حركات وللكواكب الثابتة سبع أخرى ولفلك البروج حركة واحدة فتلك سبع وخمسون حركة.[٣]

.. وأما الكواكب التى تسمى ذوات الأذناب فليست هى بكواكب، بل هى نبرات تظهر دون فلك القمر فى كرة الأثير أما حركاتها فهى مختلفة... تارة تكون نحو كرة المغرب مع دوران الفلك المحيط، وتارة على توالى فلك البروج نحو المشرق، أو مائلاً طولاً وعرضًا بحسب ما يوجبه شكل الفلك وأحكام النجوم، وكل هذه الحوادث تكون فى عالم الكون والفساد بحسب موجبات أحكام النجوم، ويطول فيها القول فى الكيفية والكمية والأين، وسوف نعرض لذلك فى موضعه.

.. ونعود مرة أخرى إلى تفصيل الحركات عند إخوان الصفا حيث أن كمية أنواع الحركات عندهم فيما يختص بحركات الرياح فهى تنقسم إلى ست أنواع وذلك أن الرياح ليست شيئًا سوى تموج الهواء لأن الهواء بحر لطيف ما بين السماء والأرض

---

(١) أنظر تفصيل ذلك فى رسالة المجسطى حيث البراهين الهندسية الضرورية جـ٢ ص ٣٤ من الرسائل.

(٢) .. .. «الرسالة والعالم» جـ٢ ص٢٤ من الرسائل.

(٣) الرسائل جـ٣ ص ٣٢٤

فإذا تموج من المشرق إلى المغرب سّمى الصباَ، وأن تموج بالعكس سّمى دُبورا، وأن تموج من الجنوب إلى الشمال سُمى(الزوابع)، وأن تموج بالعكس سُمى الزمهرير[1] (بالفارسية أباددمه) وهى التى هلكت بها قوم عاد، كانت نفخت عليهم من كرة الزمهرير مصداقًا لقول الله تعالى: «.. ﴿ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴾[2]

.. وأما التى تتحرك من غير الجهات كما يذكر إخوان الصفا- فتسمى «النكباوات»[3] وهى كثيرة الجهات والمعروف منها أربع:

نكباء الشمال، ونكباء الجنوب

ونكباء المشرق، ونكباء المغرب

.. وأما الأسباب المحركة للهواء المموجة له فمنها ما هو من جهة مطارح الشعاعات من الكواكب ونزول القمر منازله الثماني والعشرين واتصالاته بالكواكب، وقد ذكر إخوان الصفا طرفًا من ذلك فى رسالة الآثار العلوية[4].

.. وأما حركات الشهب فهى أيضًا إلى الجهات الأربع أو نكباواتها بحسب القوة الدافعة لها من مطارح شعاعات الكواكب وليست حركاتها بأسرع من حركات الكواكب فى أفلاكها، ولكن لقّربها منا نراها أسرع حركة من الكواكب.

.. ويواصل إخوان الصفا ذكر حركات السحاب والغيوم وقطر الأمطار وغير ذلك.. وأن حركات الأرض ثلاثة أنواع منها: الزلازل والخسوف والأرجحنان (الميل والاهتزاز) وهى عند الحكماء أنها تستريح تارة من الجنوب إلى الشمال وتارة بالعكس ولكن الناس لا يحسون بها لكبر الأرض وعظمها.[5]

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة

(٢) سورة الحاقة: الآيتان: ٦ ، ٧

(٣) جمع نكباء وهى المنرفة.

(٤) الرسائل. جـ٢ ص ٦٣ .

(٥) الرسائل جـ٣ ص ٣٢٧ ، ٣٢٨

.. وعن جهات الحركات يذكر إخوان الصفا[1] أنها مختلفة جداً، كثيرة الضروب والصور ولكن لا تخلو كلها إما أن تكون من مركز العالم نحو المحيط أو من المحيط نحو المركز أو حول المركز أو موارِبة[*] بين ذلك.

.. وفى فصل مستقل يوضح إخوان الصفا أنواع حركات أعضاء البدن وهى نوعان:

حركة طبيعية وحركة إرادية ، فالطبيعية مثل: حركات نبض العروق الضوارب وحركات أضلاع صدره وفؤاده،. ورئته وحلقومه عند استنشاقه الهواء وإرساله من حال النوم واليقظة- من غير إرادة منه ولا اختيار..

.. وأما الحركات الإرادية والاختيارية فمثل القيام والقعود والذهاب والمجئ والصنائع والأعمال والكلام والإشارات، بأعضاء بدنه فإنه لا يكون إلاّ بإرادة واختيار منه- وهى مائة ونيف وعشرون حركة.[2]

.. وقد اهتم ابن سينا بهذا الموضوع فى كثير من مؤلفاته وخاصة القسم الطبيعى من الشفاء كما سنرى- وأقسام الحركة عنده أيضًا نوعان: حركة طبيعية وحركة غير طبيعية.

فماذ يرى ابن سينا فى الحركة وتعريفها وبيان الأمور التى تتعلق بها والمقولات التى تقع فيها؟ [*]

ثالثا: تعريف الحركة عند ابن سينا:-

.. إن الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا فلسفة ثرية وغزيرة ودراستها شائكة وفى نفس الوقت شائقة وقد عالجها أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى معالجة قيمة تفادى فيها

---

(١) الرسائل: جـ٣ ص ٣٢٣ .

(*) موارِبة= منحرفة ملتوية

(٢) انظر تفصيل ذلك فى الرسائل جـ٣ ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

(*) سوف نعتمد على منهج أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى فى عرض مذهب ابن سينا فى نظرية الحركة مع بعض الاختلافات والمقارنة بين ابن سينا وبين إخوان الصفا ، فلقد اخترت ابن سينا كممثل لعامل التأثر فيما جاءوا من فلاسفة بعد إخوان الصفا.

الخلط الظاهر والواضح عند ابن سينا فى هذا الموضوع، وخاصة دراسته للحركة والزمان وقد اقترب أستاذنا من تقديم تفسير لنظام العالم عنده (أى ابن سينا، حيث إن الحركة هى أساس الطبيعة ومحورها[١].

.. والعلم الطبيعى والحكمة النظرية، «هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير»[٢] أى إنها تدرس الأجسام من حيث هى واقعة تحت التغير، وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون، ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطى، ولا التعريف الإخوانى (إخوان الصفا) للعلم الطبيعى، وقد أخذ الفارابى أيضًا بهذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا فالأجسام الطبيعية عندهما مركبة من مادة هى التغير أو هى موضوع التغير، ومن صورة تحل فيها بحيث يكون للجسم الطبيعى مبدآن هما: المادة والصورة. أما الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللامتناهى فهى لواحق للجسم الطبيعى أى أعراض له.[٣]

وتعريف ابن سينا للحركة مرتبط بمسألتين هامتين :-

الأولى: بيانه للمقولات التى يمكن أن تقع فيها الحركة.

الثانى: تفرقته بين الحركة وبين الكون والفساد.[٤]

.. ويفرق ابن سينا بين المبادئ العامة للأمور الطبيعية وبين العوارض العامة لها وتتدرج الحركة كما يندرج السكون عنده- ضمن العوارض العامة للأمور الطبيعية.

.. ويرتبط تعريف الحركة عند ابن سينا بالقوة والفعل والزمان أيضًا فيقول فى طبيعيات الشفاء:

---

(١) د. عاطف العراقى - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٩٢

(٢) ابن سينا: عيون الحكمة (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات)- ص٣ - الطبعة الأولى- القاهرة ١٣٢٨

(٣) ابن سينا:الشفاء الطبيعيات- السماع الطبيعى ص ٢٩ - ٣٠، أيضا إخوان الصفا- الرسائل جـ٢ ص ١٣٢ أيضًا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٧٢ ، أيضا د. أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى الثانى أرسطو- ص ٥٠ وتاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام. ص ٤١٢

(٤) د. عاطف العراقى:الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. ص ١٩٢ .

«.. إن الحركة خروج من القوة إلى الفعل فى زمان أو على الاتصال أو لادفعة.»[1].

.. وإذا كان الجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى فيتعين إذن دراسة الحركة، والحركة عند ابن سينا كما فى «النجاة» هى.. «تبدل حال قارة فى الجسم يسيراً يسيراً على سبيل الاتجاه نحو شئ..» [2].

والحركة عنده الكمال الأول لما بالقوة لا من كل جهة فإنه يمكن أن يكون لما بالقوة كمال آخر ككمال إنسانيته، أو فرسيته لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة، بما هو بالقوة فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فغير الحركة ما هو كذلك كاللانهاية والزمان، وإن الحركة لا تتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشئ فى أزمنة مختلفة فإن المتحرك فى كل آن له أين آخر. والمستحيل له فى كل آن كيف آخر..»[3].

.. أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول: «إنه عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك» [4]. فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة، لم يكن أن تكون الحركة منها هى العدم، وأن الجسم إذا كان عادما للحركة وكان من شأنه أن يتحرك قيل له ساكن.

١- المقولات التى تقع فيها حركة:

.. إن المعنى المتصارح عليه عند القدماء فى استعمال لفظة الحركة ليس ما يشترك فيه جميع أصناف هذه الخروجات (من القوة إلى الفعل) بل ما كان خروجاً لا دفعة بل متدرجا؟ وهذا لن يتأتى فى مقولات معدودة مثلا كالكيف والكم كما سنرى..

وابن سينا يوعد بأنه سيبين من بعد أى المقولات يجوز أن يقع فيه هذا الخروج من القوة إلى الفعل، وأيها لا يجوز أن يقع فيه ذلك.

.. ولولا أن الزمان مما نضطر فى تحديده إلى أن نأخذ الحركة فى حده، وأن الاتصال والتدرج قد يأخذ الزمان فى حدهما، والدفعة أيضا فإنها قد تأخذ الآن فى حدها.

---

(١) ابن سينا- الشفاء- الطبيعيات- السماع الطبيعى ص ٨٢

(٢) ابن سينا ـ النجاة. ص ١٠٧ ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٣٨.

(٣) ابن سينا ـ الشفاء. ص ٨٣.

(٤) ابن سينا ـ الشفاء. جـ ١٠٨.

فيقال هو ما يكون فى آن، والآن يأخذ الزمان فى حده لأنه طرف، والحركة تؤخذ الزمان فى حدها، ومن هنا جاء تعريف ابن سينا للحركة كما ذكرنا ـ خروج من القوة إلى الفعل فى زمان أو على سبيل الاتصال أو لا دفعة [١]. ويذكر ابن سينا أن الحركة لا تتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشئ فى أزمنة مختلفة، فإن المتحرك فى كل آن له آن آخر، والمستحيل له فى كل آن كيف آخر. ونعود إلى نقطة الحركة، ونرى ابن سينا يقول: «.. وأما ما قيل فى حد الحركة إنها زوال من حال إلى حال، أو سلوك قوة إلى فعل فذلك غلط، لأن نسبة الزوال والسلوك إلى الحركة ليس كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس، بل كنسبة الألفاظ المرادفة إياها إذ هاتان اللفظتان ولفظة الحركة وضعت أولاً لاستبدال المكان وثم نقلت إلى الأحوال..» [٢].

.. ونود أن نوضح مفهوم الحركة لدى ابن سينا بعد أن وضحناها لدى إخوان الصفا، ومفهوم الحركة اسماً لمعنيين لدى ابن سينا هما:

أحدهما: لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما فى الأعيان.

والآخر: يجوز أن يحصل فى الأعيان.

وقد لا يكون له حصول حقيقى فى الوجود حيث لا ذات له قائمة فى الأعيان وإنما ترتسم فى الخيال لأن صورته قائمة فى الذهن بسبب نسبة المتحرك إلى مكانين:

مكان تركه، ومكان إدراكه، أو يرتسم فى الخيال لأنه صورة المتحرك وله حصول فى مكان وقرب وبعد من الأجسام [٣].

وإخوان الصفا يبحثون ذلك عن طريق تقسيم الحركة ـ ليس بالقرب أو البعد كما فعل ابن سينا ـ ولكن بقولهم إن الحركة فى بعض الأجسام وليس كلها إما: جوهرية أوعرضية.

---

(١) ابن سينا ـ الشفاء ـ الطبيعيات ـ السماع الطبيعى ـ جـ ٨٢.
(٢) المرجع السابق. ص٨٤.
(٣) نفس المرجع: ص ٨٤.

جوهرية: كحركة النار فإنها متى سكنت حركتها بطلت وبطل وجودها.

وعرضية: كحركة الماء والهواء والأرض كأنها إن سكنت حركتها لا يبطل وجدانها(١).

ويتضح من ذلك تأثير إخوان الصفا بالاسطقسات الأربعة وهذا أثر يونانى بلا شك. وسنوضح ذلك عند الحديث عن الأجسام التى تحت الفلك (فلك القمر)، وفى بيان الكون والفساد.

٢ـ معانى المقولات:

إذا قلنا إن مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان كما أوضحها ابن سينا وهى (٢)ـ

الأول : أن المقولة موضوع حقيقى لها قائم بذاته.

الثانى : إن المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهرى لها فيتوسطها تحصل للجواهر إذ هى موجودة فيها أولاً كما أن الملامسة إنما هى للجوهر بتوسط السطح.

الثالث : أن المقولة جنس لها وهى نوع لها (أى الحركة).

الرابع : أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر، ومن صنف إلى صنف آخر، والمعنى الذى نذهب إليه هو هذا الأخير.. أى الجوهر.

أـ الجوهر:

.. أما الجوهر فإن قولنا: إن فيه حركة هو قول مجازى، فإن هذه المقولة لا نستطيع أن نقول إن فيه حركة ولا تعرض فيها للحركة... لماذا؟

ابن سينا يجيب عن هذا التساؤل ويعرض لها أربعة أسباب وهى:

الأول : ذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين القوة الصرفة والفعل الصرف لهذه الطبيعة الجوهرية

(١) إخوان الصفا: الرسائل جـ ٢ ص ١٣.

(٢) ابن سينا ـ الشفاء ص ٩٨.

كمال متوسط، وذلك لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقيص.

الثاني: إذا قلنا: إن الطبيعة الجوهرية تقبل الاشتداد والنقص كان نتيجة ذلك أما أن يكون الجوهر - وهو فى وسط الاشتداد والنقص يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة بل التغير أمر عارض لها، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهراً آخر محل الجوهر الأول الذى بطل كما يكون بين جوهر وجوهر إمكان وجود أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة - كما فى الكيفيات.

وعلى هذا فإن الصورة تكون وتفسد دفعة، وما يكون كذلك لا يعد حركة طبقاً لرأى ابن سينا إذ لا توجد بين قوته وفعله واسطة هى الحركة [1].

الثالث: وقد ثبت أن الجوهر لا حركة فيه لأن الطبيعة الخاصة به لا ضد لها وإذا لم يكن لطبيعته ضد استحال أن ينتقل من طبيعة إلى طبيعة أخرى على سبيل النقص والاشتداد وحتى تكون الحالة التى هو فيها عند الحركة حالة متوسطة بين طرفين لا يجتمعان، وبينهما غاية البعد وهما الضدان [2]، وابن سينا يناقش هذه القضية ويفهم الضدية بمعنى أن يكون بين شئ وشئ غاية الاختلاف. وعلى هذا فإن الطبيعة الجوهرية كقضية الكون والفساد لا تتغير تغيراً تدريجياً بل دفعة واحدة ولهذا ليس لها حركة [3] وهذا ما قرره إخوان الصفا فى قضية الحركة الجوهرية فى مقابل الحركة العرضية.

الرابع: وأخيراً.. يضرب أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى مثالاً قائماً على الحجة السابقة.. ويقول: «.. إنه إذا كان المنى يتكون حيواناً يسيراً يسيراً، والبذرة

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ٢٠٢ ويذكر الدكتور/ عاطف العراقى أن الإصلاح العربى جرى على التفرقة بين الكون والحركة على أساس ما يحدث دفعة وما يحدث على سبيل التدرج، وفى المعجم الوسيط (جـ٢. ص ٨١٢) الكون: الوجود المطلق العام واسم لما يحدث دفعة كحدوث النور عقب الظلام مباشرة، فإذا كان الحدث على التدريب فهو الحركة انظر أيضاً التعريفات للجرجانى ص ٣٦.

(٢) ابن سينا - الشفاء. جـ٩٩.

(٣) د. عاطف العراقى: الفلسفة.. ص ٢٠٢.

تتكون نباتاً يسيراً يسراً فإن هذا لا يدل على وجود حركة. دليل هذا أن المنى إلى أن يتكون حيواناً يعرض له تكونات أخرى تصل ما بينهما استحالات فى الكيف (الصورة) والكم (المادة) أى لا يزال المنى يستحيل شيئاً حتى تخلع عنه الصورة المنوية ويصبح علقة، ثم مضغة [1]......) وبعدها عظاماً وعصباً وعروقاً وأموراً أخرى لا تدركها إلى أن يقبل صورة الحياة [2] ومن هنا يتوهم البعض أن هذا السلوك من صورة جوهرية إلى صورة جوهرية أخرى، وإن فى الجوهر حركة ولكن ذلك خطأ، أى ليس فى الجوهر حركة على الأقل عند ابن سينا.

.. وإذا رجعنا إلى رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا نجد أنهم صنفوا الرسالة الخامسة والعشرين من رسائلهم من الجسمانيات الطبيعيات فى مسقط النطفة [3]، وأوضحوا بأن الحكمة الإلهية دبرّت، والعناية الربانية قدرّت مكث كل واحد وكل حادث فى الكون زماناً معلوماً وهو مقدار ما تفيض الأشكال الفلكية قواها، كل واحدة بحسب قبول أشخاص ذلك النوع من الكائنات التى تحت فلك القمر ـ كما سنرى فيما بعد ـ لا يعلم تفصيلها إلاّ الله عز وجل.

ومن أمثلة ذلك عند إخوان الصفا [4] مكث الإنسان فى الرحم من يوم مسقط النطفة إلى يوم خروج الجنين (يوم الولادة) ثمانية أشهر (٢٤٠ يوما) الذى هو المكث الطبيعى، وأما الذى يزيد على هذا المقدار أو ينقص عنه فلعلل وأسباب يطول شرحها. ولنا تحفظ على هذا الزمن، الذى يمكثه الجنين فى بطن أمه حيث إن العلم الحديث يثبت أن الجنين يمكث فى بطن أمه حوالى تسعة أشهر بمعدل ٣٦ أسبوعا.

ولقد أراد إخوان الصفا بذلك أن يذكروا تأثيرات الكواكب السبعة فى النطفة وفى الجنين واحداً واحداً وشهراً شهراً (يسيراً يسيرا)، ليكون قياساً على سائر المواليد من

---

(١) المرجع السابق. ص ٢٠٢.

(٢) ابن سينا ـ الشفاء. جـ١٠١، انظر أيضا: د. عاطف العراقى: الفلسفة.. جـ ٢٠٣.

(٣) إخوان الصفا: الرسائل جـ٢، ص ٤١٧.

(٤) نفس المصدر: جـ٢، ص٤١٨.

الحيوانات والحوادث والكائنات، يقول إخوان الصفا: «اعلم يا أخى بأن كل كوكب له فى فلكه أى فلك تدويره أربعة أحوال، ومن الشمس أربعة أحوال ولفلك تدويره فى فلك الحامل أربعة أحوال، وفى فلك البروج أربعة أحوال، فتلك ستة عشر حالاً جنسية، فإذا ضربت فى مثلها كانت مائتين وستة وخمسين حالاً نوعية، فإذا ضربت بعد ذلك فى ثلاثمائة وستين درجة كانت اثنين وتسعين ألفاً ومائة وستين حالة شخصية» (١).
وكل هذه الأحوال تختلف تأثيراتها فى الكائنات بحسب الأزمان والأماكن والأجناس والأنواع اختلافاً كثيراً لا يحصى عدده إلاّ الله عز وجل.

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى آيات متعددة عن خلق الإنسان الأول الذى أصبح أباً للبشرية جمعاء.. وأن آدم قد تنقل فى خلقه فى درجات من درجة إلى درجة أعلى:

من التراب إلى الطين إلى الصلصال إلى الحمأ المسنون إلى الفخار كما ينتقل الجنين فى بطن أمه من درجة إلى درجة.. كما يشير إلى ذلك قوله تعالى:ـ

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٢).

ب ـ الكيف:

.. هذه المقولة تقع فيها الحركة إذ أنها تدل على انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى كتسخين الماء وتبرده وتسمى بحركة الاستحالة (٣).

.. وفى هذه الحركة إذن كيفية زائلة، ولكن مع بقاء الصورة النوعية للشئ المستحيل، وكما يقول ابن سينا: «مادامت تلك الطبيعة باقية لم يتغير النوع ولم تفسر الصورة الجوهرية فإن الموضوع ثابت من غير أن يبالى أنه لعارض له أو زيادة تنضاف إليه يعيد موضوعا قريباً للحالة التى فيها الحركة ولذاته (٤)....».

(١) المصدر السابق ـ جـ ٢، ٤١٨، ٤١٩.
(٢) سورة المؤمنون: آيات من ١٢ ـ ١٤.
(٣) د. عاطف العراقى: الفلسفة.... ص ٢٠٣.
(٤) ابن سينا ـ الشفاء ص ١٠١، ١٠٢.

.. ولكن إذا حدث استبدال كيفية كالبياض مثلا بكيفية أخرى كالسواد بشرط أن يتم هذا الاستبدال فى زمان وعلى نحو تدريجى.

ونجد هنا أشكالا يشبه أن لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات فى وقوع الاستحالة فيها لأنها تكون دفعة واحدة، وقد يظن البعض أنها مقارنة لحركات أخرى، فإذا كانت حركة النمو وحركة النقلة، وغيرها تتباين كل منها على الأخرى، فإن حركة الاستحالة توجد مقارنة للحركات الأخرى، وهنا يقول ابن سينا: «وأما كون الحركة فى الكيف فذلك ظاهر لكن من الناس من لم ير الحركة فى أنواع الكيف كلها إلاّ فى الصنف المنسوب للحواس [1]» أما الحال أو الملكة فإنها تتعلق بالنفس، وليس موضوعها الجسم الطبيعى، وكذلك القوة واللاقوة والصلابة واللين تُعد أعراضاً للموضوع ولا تؤدى إلى القول بوجود حركة فى الكيف، ويوضح أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى [2]، نواحى كثيرة حول هذه الاعتراضات، وتفنيد ابن سينا لها ويوجزها فى النقاط الآتية:ـ

الأولى: الحال والملكة سواء كان ذلك للنفس أو البدن أو هما معاً يوجد فيهما كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهر ما... وعلى ذلك فإن فيهما حركة.

الثانية: من جهة الصلابة واللين والقوة والضعف... إلخ فإن المهم هو طبيعة النوع الحاملة للأعراض؟ وكما قلنا فمادامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير النوع ولم تفسد الصورة الجوهرية فإن الموضوع ثابت دون أن نُدخل فى اعتبارنا أن هذه أعراض أو حركات كيفية.

الثالثة: الكيفيات النفسانية إذا كان حدوثها على التدريج فإن ذلك حركة كما يقول فخر الدين الرازى [3] وهذا أيضا رأى إخوان الصفا فى رسائلهم [4] ولعل

---

(١) نفس المرجع ص ١٠١.

(٢) د. عاطف العراقى: الفلسفة... ص ٢٠٤.

(٣) الرازى: المباحث الشرقية جـ١ ص ٥٨١ ـ حيدرآباد الدكن عام ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م (جزءين).

(٤) إخوان الصفا: الرسائل. جـ٣ ص ١٨٧ انظر أيضاً القسم الإلهى من الرسائل ج٤.

الرازى قد تأثر أيضاً برسائل الإخوان فى تلك النقطة.. وأما القوة واللاأقوة فإنهما إن كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنهما كيف كان متعاقبين على ذات الموضوع، ويمتنع اجتماعهما؟ نقول: إن بينهما تضاداً وسأعود إلى الحديث عن هذا المذهب مرة أخرى عند الحديث عن الكون والفساد.

***

ج ـ الكم:

... هذه المقولة تقع فيها الحركة أيضاً، يقول ابن سينا: «وأما الكم ففيه أيضاً حركة وذلك على وجهين:

أحدهما: بزيادة مضافة إلى الموضوع فينمو لها.

وثانيهما: بنقصان يقع بالتحلل فينقص له الموضوع.

ولكن صورته فى الحالتين باقية، وهذا ما يسمى بالنمو الذبول، الكم إذن فيه حركة إذ أنها فى حالة ما يلزمه استحالة قوام من الكيف فتلك غير ازدياده فى الكم أو نقصانه فيه، وإذ أنها سلوك من قوة إلى فعل يسيرا فهو كمال ما بالقوة فهو حركة.

ويبدو أن هناك تشككا ما قد ينشأ بالنسبة لهذه الحركة ويتلخص فى اعتراضين ـ

الأول: إن الصغير والكبير ليسا متضادين وهما محور حركة الكم فى الوقت الذى تكون الحركات كلها بين المتضادات. وابن سينا يحل هذا الاعتراض قائلاً: «لسنا نحن ممن يتشدد كل التشدد فى إيجاب كون الحركات كلها بين المتضادات لاغير.. بل إذا كانت أشياء متقابلة لا تجتمع معاً وسلك الشئ من أحدهما إلى الآخر يسيراً يسيراً سمينا هذا الشئ متحركاً، وإن كان لا تضاد هناك، على أن الصغير والكبير اللذين يتحرك فيما بينهما النامى والذابل..[1]..».

الثانى: فإن قال قائل: «إن النمو حركة فى المكان لأن المكان يتبدل به» ويحاول

---

(١) ابن سينا ـ الشفاء ـ ص ١٠٢.

هذا الاعتراض عدم التمييز بين حركة النمو والحركة فى المكان، ويجيب ابن سينا عن هذا الاعتراض بأنه ليس إذا قلنا: إن النمو حركة فى الكم فإن ذلك يمنع فيه أن تكون معه حركة فى المكان فإنه لا يمتنع أن يكون فى موضوع النمو تبدلان: تبدل كم، وتبدل أين، فتكون فيه حركتان معاً (١).

***

د. المضاف:

أما مقولة المضاف فليست فيها حركة ودليل ابن سينا على ذلك أن الانتقال فيها إنما هو حال إلى حال دفعة، وإن اختلف فى بعض المواضع فيكون بالحقيقة أولاً فى مقولة أخرى عرضت لها الإضافة، إذ الإضافة من شأنها أن تلحق مقولات أخرى، ولا تتحقق بذاتها فإذا كانت المقولة مما يقبل الشدة والضعف عرض للإضافة مثل ذلك.

ونوضح ذلك فنقول إنه إذا كانت هذه المقولة مما تقبل الأشد والأضعف فإن الإضافة كمقولة يعرض لها نفس الشئ لأنها تابعة فى هذه الحالة للمقولة.

مثال ذلك: .. إن السخونة لما كانت تقبل الأشد والأضعف، وكان الأسخن يقل الأشد والأضعف فإن موضوع الإضافة يقبل ويلزمه ذلك قبولاً أولياً، وعلى ذلك تكون الحركة فى الأمر الذى يعرض له الإضافة بالذات وأولاً، وللإضافة بالعرض وثانياً (٢).

وبذلك كله لا تكون للإضافة حركة مادام أنه ليس لها وجود بذاتها وإنما توجد بطرفيها فتغيرها إذن تابع لتغيرهما (٣).

هـ. الأين:

.. وأما الأين فهى من المقولات التى يوجد فيها حركة بشكل واضح وبينٌ، وهى حركة النقلة من مكان إلى مكان آخر، وهذه الحركة هى أولى الحركات وأشدها

(١) نفى المرجع اسابق جـ٢ ١٠٢، انظر أيضاً: د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية.. جـ٧ ٢٠٧.

(٢) ابن سينا: الشفاء.. ص ١٠٣، انظر أيضاً: ابن سينا النجاة ـ جـ ١٠٧ ـ والإيجى: المواقف جـ٦ ص ٢١٩.

(٣) د. عاطف العراقى: الفلسفة... ص ٢١٣.

ظهوراً، وذلك من شهادة الحس، وبالمقابلة بينها وبين السكون، ويوضح أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى ذلك ويقول: فإننا إذا وجدنا شيئاً فى مكان مرة ثم وجدناه مرة أخرى فى مكان آخر فلابد أن نقول: إن هذا الشئ قد تحرك، إذ لو قلنا غير ذلك فإن هذا يدل على السكون لا الحركة... ومن هنا نود أن نقول: إن كل ما هو غير ساكن فى الأشياء المكانية فهو متحرك، فحركة الأين إذن هى أشد بروزاً من حركة الكم والكيف وأسهل منها معرفة، ويمكن تمييزها عن الحركتين السالفتين فنقول: إن هناك حركة فى أين جسم حينما ينتقل هذا الجسم دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف وحين يشغل على التعاقب نقطاً مختلفة من المكان (١).

.. وابن سينا شأنه شأن أستاذه أرسطو، يرى أن هذه الحركة هى أولى الحركات وأبرزها ظهوراً، ولكن بالنظر إلى أسبقية حركة النقلة على غيرها من الزوايا الحركية، أي من زاوية الحركة التى تتحرك بها الأفلاك، نقول: إن فى ذلك شأنه شأن إخوان الصفا فى رسائلهم والذين يقررون أن حركة النقلة لها وجود فى سائر أصناف الحركة(٢).

و- أما مقولة متى أو الزمان:

فيشبه أن يكون الانتقال من متى إلى متى آخر أمراً واقعاً (*)، دفعة كالانتقال فيه عن شئ إلى شئ بل يكون الانتقال الأول من كيف أو كم، ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل، وأما لا تغير فيه فستعلم أنه ليس فى الزمان كما يقول ابن سينا (٣) فكيف تكون له حركة فيه؟.... إذن مقولة متى لا حركة فيه. بمعنى أن الزمان ليس هو يتحرك، ولكن إنه مقياس للحركة.. ومعنى هذا أنه لابد من التمييز لتقرير المقولات التى تقع فيها الحركة بين شئ يحدث بالذات وأولاً، وشئ يحدث

---

(١) نفس المرجع. ص ٢٠٨.

(٢) ابن سينا: الشفاء. جـ٣-١٠٣، انظر أيضاً الإيجى: المواقف جـ٦ ص ٢١٣، الجرجانى - التعريفات، جـ٧٢ وأبو حيان التوحيدى: الامتاع والمؤانسة جـ٣. ص ١٣٣.

(*) مثال ذلك: الانتقال من سنة إلى سنة أخرى ومن شهر إلى آخر.. وهكذا.

(٣) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات. جـ٣-١٠٣.

بالعرض وثانياً [1] ونحن نعلم أن الزمان متعلق بالحركة فابن سينا ينقل عن أرسطو ذلك القول وإخوان الصفا نقلوا ذلك عن أرسطو، فلا وجود للزمان بدون حركة، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان، مثله فى ذلك مثل قصة أصحاب أهل الكهف، والزمان ليس محدثاً حدوثاً زمنياً بل هو حدوث إبداع واختراع كما سنرى ـ لا يتقدم محدثة بالزمان والمدة [2]، والوقت أيضاً لدى بعض الصوفية بالذات.

ولا نود أن نستطرد هنا مشكلة الزمان بالمعنى العام كفكرة أصيلة لموضوع البحث ولكن كل ما نوده هنا، توضيح: هل مقولة متى أو الزمان فيه حركة أم لا؟ ونعود الآن لنستكمل المقولات التى تقع تحتها الحركة تمشياً مع المنهج المتبع من البداية وسوف أعود للزمان مرة أخرى فى الفصول القادمة ولكن بأبعاد مختلفة.

ز ـ الوضع:

سبق أن ذكرت أن الجوهر لا حركة فيه، والمتى لا حركة فيها إذ أن التغير فيه يكون دفعة لا تدريجياً، وهذا يتنافى مع تعريف ابن سينا وإخوان الصفا للحركة.

وأوضحت أن الكم والكيف والأين فيهم حركة، وعلى ذلك تكون الحركات حتى الآن ثلاث:ـ

الأولى : الزيادة والنقصان أو التخلل والتكاثف.

والثانية : الاستحالة من شيء إلى شيء آخر.

والثالثة : النقلة من مكان إلى مكان آخر.

ونود أن نؤكد أن هذا ما نجده عند إخوان الصفا ولكن ابن سينا يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً هو الحركة فى الوضع، ويختلف أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى مع كثير من الباحثين فى الفلسفة السينوية الذين يعتقدون بأن ابن سينا أول القائلين بها، بل هو أضاف هذا النوع من الحركة. ويدلل على رأيه بنص للفارابى مفاداه: «الحركات السماوية وضعية دورية، والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية، وحركة الكمية والكيفية والحركات السماوية لازمة للبسائط، وهى على ضربين:

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية. ص ٢١٣.

(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام. ص٤١٤.

أحدهما: من الوسط والآخر: إلى الوسط» [1].

ونقول: «إن الفارابي يعتبر متفقاً مع إخوان الصفا في النوع الأول من الحركات وهى الحركات السماوية من حيث دورية ـ إلى حد ما ـ. كما يتفق معهم في أن فلسفته تلفيقية تجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وقد نبه الجرجاني في شرح المواقف[2] إلى ذلك حين ذكر لنا بعض أقوال الفارابي أيضاً والتي تشير إلى الحركة في الوضع، وأن كلام ابن سينا يوهم بأنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون قبله من الحكماء ولكن الأمر ليس كذلك. وهذا ما نجده أيضا لدى الرازي الذي يقرر أن كلام الشيخ الرئيس ابن سينا يوهم بأن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ، ولم يقف عليه المتقدمون، والفارابي يصرح بذلك. في كتاب مختصر له يسمى «عيون المسائل» (*) فقال: «حركات الأفلاك وضعية دورية» [3] وكما قلنا من قبل يتفق الفارابي مع إخوان الصفا فيما يختص بحركات الأفلاك وتركيب الأفلاك ومقادير الأفلاك ودوران الأفلاك وأقطار الأفلاك وسموك السموات وغيرها مما جاء في رسالة السماء والعالم[4]. ومن قبل نجد هذا عند الفيلسوف الكندي حيث يقول في رسالة في الجواهر الخمسة: «إن حركة النقلة تنقسم إلى قسمين: إما أن تكون حركة دائرية وإما أن تكون حركة مستقيمة، وهو هنا قد أثر على فكر إخوان الصفا حيث يقولون بنفس التقسيم كما ذكرت آنفاً. والحركة الدائرية تنقسم إلى قسمين أيضاً لأنها إما ألاّ تغير مكان موضع المتحرك مثل حركة الفلك في الأشياء الصلبة وإما أن تغير مكان موضعه مثل حركة العربة وهذه الحركة في الحقيقة مركبة من الحركة المستقيمة والحركة الدائرية.

ولكن ما هو تبرير ابن سينا لوجود هذا النوع من الحركة، ولماذا سلم بها؟

---

(1) د.. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية... جـ٩ ٢٠٩ (١٠) (نقلاً عن: الفارابي: عيون المسائل مسألة ١٢ ص٢٦).

(2) عضد الدين الإيجي بشرح الجرجاني: المواقف ص ٢١.

(*) فيما يختص بمجموع كتب الفارابي ومصنفاته. راجع كتاب الفارابي للأستاذ/ عباس محمود ص ٣٨ ـ ٦٨، وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي، د. بيومى مدكور.

(3) الرازي: المباحث الشرقية: جـ١. ص ٥٨٢.

(4) إخوان الصفا: الرسائل: جـ٢ ص ٢٤/ ٣٣.

هذا التساؤل طرحه أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى [1] وللإجابة عنه أُحيل نفسى إلى كتاب الشفاء حيث أجد أنه (أى ابن سينا) يقول: «إنه قد يقال لا حركة البتة فى مقولة الوضع إذ لا تضاد فى الوضع، وإنه إذا انتقل الشىء من قيام إلى قعود فإنه لا يزال فى حكم القائم إلى أن يصير قاعداً دفعة والعكس صحيح [2]» ويعود ابن سينا ويثبت وجود حركة فى الوضع، حيث يقول: «والحق يوجب أن يكون فى الوضع حركة» [3] ويستند فى إثباته هذا إلى الجوانب الآتية:

الأول : ليست لنا حاجة إلى اشتراط التضاد الحقيقى بين طرفى الحركة، ويتبين ذلك بتأمل حركة الفلك، وهنا نجد ابن سينا متأثرا إلى حد ما بإخوان الصفا وأرسطو من قبلهم حيث حركات الأفلاك عند إخوان الصفا كلها دورية، ونور الكواكب السماوية كلها ذاتية، ولكن يُستثنى من ذلك القمر، وأجرام الكرة كلها شفافة إلاَّ الأرض [4]. ومع ذلك لا نستبعد أن يكون هناك تضاد فى الوضع مثل أن يكون المستلقى مضاداً للمنبطح.. وهكذا.

الثانـــى: الذى قيل من أن الانتقال من القيام إلى القعود يكون دفعة:

= إن عنى به أن القعود الذى هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق وكذلك السواد وكذلك الأين.

= وإن عنى به أن كل وضع ينتقل عنه إلى القعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذب..

لماذا؟ لأن الانتقال من القيام إلى القعود يكون قليلاً قليلاً، أى ليس دفعة، وذلك حتى يصل المتحرك إلى الحالة الثانية وهى القعود كالحال فى الانتقال من السفل إلى العلو بعينه [5].

---

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية.. جـ ٢١٠.

(٢) ابن سينا ـ الشفاء ـ جـ١٠٣.

(٣) ابن سينا ـ الشفاء ص١٠٣.

(٤) إخوان الصفا: الرسائل جـ٢ ص ٢٥.

(٥) ابن سينا ـ الشفاء: ص ١٠٤.

الثالث: وأما كيفية وجود الحركة فى الوضع فهو أن كل مستبدل وضع من غير أن يفارق بكليته المكان أى لا ضرورة لا اشتراط مفارقة المكان حتى تكون ثمة حركة، إذ يمكن أن نقول بوجود حركة إذا تبدلت بنسبة أجزاء المتحرك إلى أجزاء مكانه وجهاته فهو متحرك فى الوضع لا محالة.

الرابع: إذا كان التبدل فى الوضع وكان هذا التبدل متدرجاً يسيراً يسيراً كان ذلك التبدل حركة فى الوضع إذ كانت كل حركة هى تبدل حال بهذه الصفة والعكس (١).

الخامس: الجانب الأخير، والأهم يستند إلى حركة الفلك فابن سينا يتساءل قائلاً:

هل يمكن أن يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل مكانه؟

ويجيب عن ذلك بتقرير ضرورة الحركة فى الوضع، فإنه إمّا أن يكون كالفلك الأعلى الذى ليس فى مكان بمعنى نهاية الحاوى الشامل والمساوى الذى آياه نعنى بالمكان– وابن سينا متأثر هنا أيضاً بتعريف المكان عند إخوان الصفا، وقد عقدوا فصلاً مستقلاً عن أقاويل العلماء فى ماهية المكان– على ما سنرى فيما بعد. وإما أن يكون فى مكان بشرط عدم مفارقته بل بتغيير نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، وإذا لم يكن إلاّ هذا التغير، والمكان الثابت، وهذا التغير تغير هذه النسبة، وهذه النسبة هى الوضع فهذا التغير هو تغير فى الوضع وليس هناك غير هذا التغير فليس هناك غير هذه الحركة التى هى فى الوضع، والخلاصة أن مقولة الوضع تقع فيها حركة.

ح- مقولة الجدة

هذه المقولة لم يتحقق منها ابن سينا ولم توجد أيضاً فى رسائل إخوان الصفا ولكنها داخلة ضمن أقاويل الحكماء فى المكان. وإذا كانت هذه المقولة تدل على نسبة الجسم إلى ما يشمله ويلزمه فى الإنتقال، فإن تبدل هذه النسبة إنما يكون بصفة خاصة فى السطح

---

(١) نفس المرجع: ص ١٠٥، انظر أيضاً فى ذلك د. عاطف العراقى ـ الفلسفة الطبيعية...١٢ ص٢١١.

الحاوى وفى المكان وقد قيل فى رسائل إخوان الصفا أن المكان هو سطح الجسم الحاوى الذى يلى المحوى، وقيل أيضاً أن المكان هو سطح الجسم المحوى الذى يلى الحاوى، وعلى كلا الرأيين والقولين يجب أن يكون المكان جوهراً (١) ، وعلى ذلك لا يكون فيها لذاتها وأولاً حركة (٢) . فهذه المقولة لا تقع فيها حركة.

ط- مقولة أن يفعل وأن ينفعل (الفعل والانفعال)

.. يقول ابن سينا «ربما ظن أن فيهما حركة من وجوه» (٣) وإذا كان إثبات عدم وجود حركة بالنسبة للمقولات السابقة أمراً يسيراً كما يذكر أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى، فإنه ليس كذلك بالنسبة للفعل وللانفعال

إذ قد يظن أن فيهما حركة لعدة وجود (٤) ، واهتم ابن سينا فيما بعد بدفعها ورفضها حتى يثبت عدم وجود حركة فى هذه المقولة المزدوجة، وذلك على الوجه الآتى:

الأول: إن الشيء يكون (لا يفعل ولا ينفعل) ثم يندرج يسيراً إلى أن يصير يفعل أو ينفعل بحيث يكون فعله وإنفعاله غاية لذلك التدرج مثل السواد فإنه غاية للتسود، فظن أن فى هاتين المقولتين حركة.

الثانى: وأيضًا فإنه قد يتغير الشيء من أن لا يكون (ينفعل) بالجزء أو يفعله إلى أن ينفعل بالجزء أو يفعله فيكون ذلك قليلاً قليلاً ، فيظن أن ذلك حركة.

الثالث: وأيضًا فإن الانفعال قد يكون بطيئًا فيتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع ويشتد، وبالعكس فيظن أن ذلك حركة إلى السرعة.

.. كل هذه الظنون والتدليلات يبين ابن سينا خطأها ويقول:-

- **أما الوجه الأول:** فلا تكون الحركة فيه فى الفعل والانفعال بل فى اكتساب الهيئة والصورة التى بها يصح أن يصدر الفعل والانفعال.

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل: جـ٢ ص ١٢ .
(٢) ابن سينا: الشفاء : ص ١٠٦ ، انظر أيضاً د. عاطف العراقى الفلسفة الطبيعية.. ص ٢١٤ .
(٣) ابن سينا: الشفاء – ص ١٠٦
(٤) د. عاطف العراقى– الفلسفة الطبيعية ... ص ٢١٤

- أما الوجه الثاني: فحله في أنه لا سبيل إلى أن يتصل السبيل من تبرد إلى تسخين، أو تبريد إلى تسخين إلاّ بالانقطاع، وتخلل وقفه بمعنى وجود حالة ثبات واستقرار بين التبريد والتسخين وبدونها لا سبيل للإتصال بينهما.

- أما الوجه الثالث: فلا أعنف من جعل الاستحالة من السرعة بالقوة إلى سرعة بالفعل يسيراً يسيراً حركة، وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة، ولكن ذلك في السرعة والبطء وليس بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين بل عارضين وكيفيتين وهيئتين للحركة أو للفعل أو الانفعال.[١]

وجدير بالذكر أن أرسطو رفض من قبل القول بوجود الحركة في هذه المقولة وما سبقها من مقولات[٢]، وبالجملة لا يجوز أن يكون في طبيعة أن ينفعل وأن يفعل حركة على سبيل ما تقال الحركة في المقولة.

والخلاصة..

.. إنه بعد هذا السرد للحركة كأهم لواحق الموجودات الطبيعية، ولازمة لدراسة الزمان موضوع بحثنا، وللمقولات التي تقع فيها حركة.. والتي لا تقع فيها حركة... نود أن نقول إن من بين المقولات العشرة لا توجد حركة إلاّ في أربعة منها وهي: الكيف والكم والأين والوضع.[٣]

- حركة في مقولة الكيف وهي حركة الاستحالة.
- حركة في مقولة الكم وهي الزيادة والنقصان.
- حركة في مقولة الأين وهي النقلة وتلك هي التي يتفق فيها ابن سينا مع إخوان الصفا.

---

(١) ابن سينا- الشفاء- ص ١٠٦

(٢) د. عاطف العراقي- الفلسفة الطبيعية... ص ٢١٥ (نقلاً عن أرسطو (Physica. V., 2, 225. b) ويقول أرسطو أنه من الضروري أن تكون الحركات ثلاثاً: الكم- الكيف- حركة في المكان.

(٣) ابن سينا- الشفاء ص ١٠٧ .

- حركة فى مقولة الوضع وهى الحركة التى تكون حول نفسها فى مكان واحد.

أما مقولة متى فلا حركة فيه بمعنى أن الزمان ليس هو الحركة وليس هو يتحرك ولكنه هو مقياس للحركة. وهذا ما سنعرض له فى المبحث الثانى، وهو عن الزمان بصفة عامة.

*****

المبحث الثانى

فكرة الزمان (تعريفه وبيان طبيعته)

ويتضمن هذا المبحث أهم العناصر الآتية:-

- **تمهيد** ...
- **أولا:** الجانب التاريخي لمفهوم الزمان
- **ثانيا:** الجانب التأثيري لتصور الزمان بين إخوان الصفا وفلاسفة الإسلام
- **ثالثا:** التصور اللّغوي للزمان ومعانيه
- **رابعا:** التصور الديني للزمان في الأديان الثلاثة الكبرى
- **خامسا:** بعض المشاكل المتعلقة بالزمان (مفهوم علمي حديث)

... تعريفات الزمان وبيان طبيعته:

تمهيد...

... بعد أن عرضت فى المبحث الأول تطور فكرة الحركة كأساس أصيل لدراسة فكرة الزمان، وذلك عند أرسطو حتى ابن سينا. أرسطو المعلم الأول فى الطبيعيات كممثل للفلسفة اليونانية. وابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين، وتخلل ذلك موقف إخوان الصفا من فكرة الحركة. ومن هنا جاءت دراسة الحركة حيث أنها من أهم اللواحق للأجسام الطبيعية ودراسة المشكلات المتعلقة بالزمان ضرورى قبل الخوض فى عرض مشكلة الزمان ذاتها.

.. وبعد تفسير حقيقة الحركة لدى إخوان الصفا وأصولها وامتدادها. نود أن نشرع فى دراسة الزمان، فلنبدأ بدراسة تعريفات الزمان بصفة عامة وعلى كافة المستويات وأبعادها وبيان طبيعتها واثبات وجودها والرد على دعاة انعدام الزمان، وأخيراً المشاكل المتعلقة بالزمان.

******

.. بداية .. لقد كانت لمشكلة الزمان حظوة كبرى فى التفاؤل والبحث فى شتى مواقف الفلسفة والعلم، وأن أقصى ما يؤرق المرء هى تلك الديمومة الأبدية التى تشعره دائمًا بانقضاء لا محالة.. فتتبدى أمامه البداية كأول خطوة للنهاية.. فينتظر تلاشى وقع اللحظات ويقف مبهوراً أمام انجراف تيارها المتلاحق المتدفق، ولذلك نود أن نقول أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يشعر شعوراً واعياً بالزمن من ديمومته وسريانه وتدفقه، لأنه يشعر بالفقدان أثناء سريان الزمان، والزمن نفسه لا يفقد شيئًا من محتوياته أثناء سيره، كما لا تجرى عليه صفة التغير والتحول كما سنرى.. على الرغم من أنه يعبر عن الحركة الدائمة، ويرفض السكون التام كما أوضحنا فى المبحث السابق.

.. ولذا كانت تجربة الإنسان بالزمن تجربة أليمة لأنها تشعره دائمًا بتناهيه وانقضائه، الأمر الذى أدى إلى أن يكون الشعور بالزمن عند مفكرى اليونان قديمًا كان شعوراً

تراجيديًا، وجدوه متمثلاً في القوى التي تسيطر على مصير الإنسان والكون وجميع الكائنات والموجودات الطبيعية، وكذا عرف الفراعنة قديمًا أمور التوقيت واهتموا بها لعوامل تتعلق بشئون حياتهم اليومية كالزراعة مثلاً، وهذا فرض عليهم الالتفات والنظر إلى التقلبات الجوية، كما أن الأعياد والأمور العقائدية جعلت رجال الدين والكهان يقومون بضبط الوقت اعتماداً على الفلك والنجوم والأنواء، وهذا واضح في نقوش تماثيلهم وجدران معابدهم سواء الاهتمام بالشمس لدرجة التقديس، أو رسوم حبات السنبلة دليل النماء، أو غير ذلك ومن هنا لاقت مشكلة الزمان اهتمامًا كبيراً في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة وتاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة... لا لأهمية المشكلة ولكن باعتبار الزمن أقرب إلى النفس الإنسانية في أعماقها..

.. ونود أن نقسم دراستنا لتعريفات الزمان وبيان طبيعته إلى جوانب مختلفة نوجزها في النقاط والعناصر الآتية:-

أولا: الجانب التاريخي لمفهوم الزمان:

.. لقد حاول الإنسان خلال العصور المتعاقبة أن يسيطر جاهداً على ما حوله من ظروف وأحداث .. وقدمت له التغيرات الدورية- كتعاقب الليل والنهار- وفصول السنة والدورة القمرية- إطارات مرجعية طبيعية يستطيع أن يحدد- بالرجوع إليها كوسيلة من وسائل القياس- مكان وموقع التغيرات الأخرى، وحاول العلماء والفلاسفة خلال آلاف السنين دراسة مدة الظواهر الدورية وإيجاد علاقات بينها ولا يزال العلماء يحاولون اختراع أساليب وأجهزة أكثر دقة لقياس الزمان.(١)

.. ولم يقتصر الأمر على المحاولات العلمية لدراسة الزمن بل أن الفلاسفة منذ أيام اليونان الأقدمين كانت لهم نظرتهم إلى بُعد الزمن.

وقد تميزت معالجتهم لمفهوم الزمن بالتطورات المتناهية في التجربة والتأمل حول طبيعة وماهية هذا المفهوم، ولا يمكن بطبيعة الحال فصل تاريخ الدراسة الفلسفية لمفهوم الزمن عن تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة.

(١) د. سيد محمد غنيم- مقالة بعنوان: مفهوم الزمن عند الطفل- ص ٦٨- مجلة عالم الفكر- العدد الثاني يوليو/ سبتمبر ١٩٧٧ م

وسوف أحاول فيمايلي إلقاء نظرة سريعة على مفهوم الزمان عند مشاهير الفلاسفة والمفكرين منذ اليونان الأقدمين- حيث كان لهم الأثر الأكبر فى فكر إخوان الصفا ورسائلهم- وحتى العصر الحديث.

١- فترة ما قبل سقراط Socrates(٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م)

داراجدل لدى فلاسفة هذه الفترة حول «الصيرورة أو التغير» فى مقابل «الكينونة أو الثبات» ويتزعم الجانب الأول الفيلسوف هرقليطس Heraclitus (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) بينا يتزعم الجانب الثانى الذى يؤكد الثبات كل مَن بارمنيدس Parmenides (٥٢٩-٤٧٤ ق.م) وزينون الآيلى zenon (القرن الخامس ق.م ٤٦٠ تقريبًا).

لقد أكد هرقليطس أن الحقيقة تكمن فى التغير وهذا ما يتجلى فى عبارته المشهورة: «أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين فإن مياهًا جديدة تجرى دائمًا من حولك»

وقد عزا إليه أفلاطون قوله «لا شىء فى الحقيقة موجود لكن الأشياء فى صيرورة، وأن كل الأشياء تتغير ولا شىء ثابت[1]».

ولقد اختار هرقليطس النار كرمز لهذا التغير الأزلي الأبدى لأنها تكشف بوضوح عن هذا التغير، فاللهب يظل مستمرًا ويبدو أنه هو نفسه رغم أنه يتحول دائمًا إلى دخان، واللهب الذى يحل محله يجب أن يغذى دائمًا بوقود، فالنار تبدو كشىء ولكنها تخضع باستمرار، ومنذ الأزل إلى التغير، وقد اعتقد هرقليطس أنه بذلك حل مشكلة الزمن ببيان أن التغير والصيرورة هما وحدهما الحقيقة، وأن الثبات والاستمرار هما مجرد مظاهر، وكل شىء يبدو ساكنًا إنما يتضمن حركة مستمرة، وإذا توقفت هذه الحركة فإن الكون يصبح لا شىء وفى المقابل رفض كلٌ من: بارمنيدس وزينون الآيلى فكرة هرقليطس أساسًا، وذهبا إلى أن الثبات والدوام هما الحقيقة، أما التحول والحركة والزمن والتغير فهى

---

(١) نفس المرجع السابق: ص ٦٨ - ٦٩- انظر أيضًا: د. محمد على أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ص ٢٤ ، دار المعرفة الجامعية الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩م

أمور غير حقيقية، وقد وصل زينون فى مغالطاته المشهورة عن الحركة[1] إلى نفس النتيجة، وهذا أمر حتمى طالما أن الحركة بالنسبة له هى تغير والتغير هو زمن.

نود أن نقول: إن بدايات الفهم الفلسفى للزمان ما قبل سقراط وحتى ما قبل أفلاطون كما سنرى كانت ذات طابع ميثولوجى .Nithology

وإن هيرقليطس أثر من مفكرى الإسلام، أما الأثر الظاهر لهيرقليطس فى العالم الإسلامى فهو فكرته فى التغير من ناحية وما يتبع من فكرة الدور أو السنة الكبرى من ناحية أخرى، وقد أثرت هذه الفكرة فى إخوان الصفا ورسائلهم.

وقد أخذت فكرة الدور أو السنة الكبرى صوراً متعددة لدى طوائف الباطنية ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا فى صورة واضحة، أن الدور أو السنة الكبرى عند هيرقليطس- أى يخلص النار شيئًا فشيئًا مما تحولت إليه وتكرره إلى غير نهاية بموجب القانون الذاتى الضرورى وهو اللوغوس Leges - وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا.. حيث للفلك وأشخاصه أدوار كثيرة ولأدوارها أكوار[2] ...وهكذا..

.. نعود ونقول: إنه على يد بارميندس والأيليين- وزعيمهم زينون- وصف الواحد البارمنيدى بأنه أزلى أبدى، أنه فى حاضر دائم وليس له ماض ولا مستقبل، أنه ما كان ولا سيكون بل هو كائن دائمًا بمعنى موجود دائمًا لأنه لو كان له بداية زمنية فى الماضى أو نهاية زمنية فى المستقبل، لكان معنى ذلك أنه جاء من عدم وصار إلى عدم، والعدم لا وجود فكيف يكون سببًا للوجود[3]؟

---

(١) بخصوص حجج زينون الأربع فى الحركة- انظر فى ذلك د. النشار- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٣٣ ولقد عرف الإسلاميون المدرسة الإيلية (الثبات) معرفة تامة طيبة وعرفوا جميع رجالها، كما عرفوا مدرسة التغير (هرقليطس) وكانت هناك مدارس سابقة بمثابة إرهاصات لظهور فيلسوف التغير هرقليطس أعظم فلاسفة اليونان بعد سقراط وأرسطو وواحد من أعظم الفلاسفة على الإطلاق وكان يرى أن الحركة السرمدية هى للجواهر السرمدية وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة (فلوطرخى- الآراء الطبيعية ص ١٠٢).

(٢) الرسائل: أخوان الصفا- انظر فى ذلك بتصرف جـ١ ص ١٥٢ - ولإخوان الصفا رسالة فى الأكوار والأدوار.

(٣) د. حسام الدين الألوسى: مقال بعنوان: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم- ص ١٣٨ - مجلة عالم الفكر- المجلد الثامن العدد الثانى- يوليو/ سبتمبر ١٩٧٧ .

.. وبالتالى لا يمكن أن نقول عن أى شيء أنه يكون (مثل النار واللهب) لأنه يجب أن يأتى من العدم وهذا مستحيل[1]

– والزمان عند أنكسيماندريس هو الحاكم المتصرف وهو أشبه بالقدر أو القانون الكلى بالنسبة لخروج الأشياء من اللامحدود تكوينها عنه ثم فسادها وانحلالها إليه فى عدد أبدى لا ينتهى[2]

وجدير بالذكر أن انكسيماندريس هذا أستاذ فيثاغورث صاحب المدرسة الفيثاغورية أصحاب فلسفة العدد والحساب والذى تأثر بهم إخوان الصفا كثيراً فى رسائلهم. وكذلك هو أستاذ ديوجانس الفيلونى الفيلسوف الطبيعي، وقد نجد فلسفة انكسيماندريس قائمة على فكرة اللامتناهي على حد قول الشهر ستانى[3] ولم يعرف انكسيماندريس فكرة الخلق، وكما لا يعرف فكرة الله، وأصل الأشياء عنده جسم موضوع الكل لا نهاية له، وأول الموجودات هى التى لا نهاية لها. وأن الأعداد عنده تتكثر، ثم يضيف صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى.

إن كل ما ظهر فى حد الإبداع فقد أبدعت صورته فى علمه الأول، والصورة عنده لا نهائية أزلية بأزليته ولا تتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا تتغير بتغيرها. ثم أن الله أبدع صورة العنصر بوحدانيته ثم أن صورة العقل انبعثت فيها ببدعته أى بإبتداع الله أيضاً. فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وجاءت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة بلا زمان. ويشبه انكسيماندريس هذا– فى رأى الإسلاميين– بحدوث الصورة فى المرآة الثقيلة بلا زمان أو ترتيب ، ولكن الهيولى لا تحتمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان.[4]

– وقد طور اكسنوفان فكرة اللامحدود أو الأول الأزلى بأن أعطاه فهماً دينياً (فكرة الله الواحد الأزلى).

---

(١) د. سيد غنيم: مفهوم الزمن عند الطفل– مرجع سابق ص ٦٨ .

(٢) د. حسام الدين الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم– مرجع سابق ص ١٣٨

(٣) الشهر ستانى: الملل والنحل جـ ٢ ص ٥٣ .

(٤) د. النشار: نشأة الفكر.. جـ ١٢٣ .

- ونجد عنده انبا ذوقليدس (فيلسوف العناصر)- فقرات تدل على دوام الموجودات وأنها لا تجئ من العدم مع فكرة الدور الأبدى[1] وكذلك نجد فكرة العود عند معظم من سبق سقراط من الفلاسفة الطبيعيين القائلين بالتغير مثل هرقليطس.

ونحن نعلم أن انتشار فكرة القدماء الخمسة فى الدوائر الفلسفية فى العالم الإسلامى كان رد فعل لآراء الطبيعيين المتأخرين قبل سقراط.

وأن الكندى فيلسوف العرب الأول كتب رسالة فى الجواهر الخمسة وقد فسرها بأنها: الهيولى والصورة والحركة والمكان والزمان.

ثم نُسبَت إلى الحرنانية الصابئة: وهى عندهم: الله والنفس والهيولى والدهر (الزمان) والفضاء (الخلاء)، وأن أبا بكر الرازى الفيلسوف الطبيب أخذ بها المذهب وقرر أن هذا هو ما كان عليه مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أرسطو طاليس ومن جملتهم الفيلسوف انباذ وقليدس[2].

وبعض النصوص عند انباذوقليدس تؤكد أن تغير الأشياء وكونها وفسادها هو من وجود إلى وجود وليس من عدم إلى عدم، إن كل ما قدمناه من نصوص عن الفلاسفة قبل سقراط يعطى تصوراً جيداً لمعنى الأزلية والديمومة بالمعنيين اللذين سيفهمان بهما فيما بعد على يد الفلاسفة، واللاهوتيين، أعنى بذلك معنى الآن المستمر أو الحاضر المستمر الذى ليس له ماض ولا مستقبل بمعنى السكون، أو عدم الحركة (عند الأيليين مثلاً كما سبق) وبمعنى الزمان الذى لا بداية له ولا نهاية والذى هو قرين للحركة والتغير والكون والفساد، وذلك هو الزمان الذى نقصده.

إننا لا نجد فى الحقيقة معالجة خاصة للزمان كتصور مستقل، ولكن واضح أن الفكر قبل سقراط- وحتى الفكر الميثولوجى قبل طاليس نفسه- لم يكن يجابه مشكلة خاصة بالزمان كفكرة مستقلة كما سيحدث فيما بعد فالزمان هو الوجود، وزمان الشيء هو وجوده سواء كان ذلك الموجود ساكناً أو متحركاً.[3]

---

(١) د. حسام الدين الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى... ص ١٣٧

(٢) د. النشار: نشأة الفكر: ص ١٤١ - ١٤٢

(٣) د. حسام الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى ص ١٣٧ انظر أيضاً د. أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ص ١٧١ (بخصوص العلاقة بين الوجود والزمان فقد عقد لها فصلاً مستقلاً).

.. والحقيقة أن الإنسان فى هذه الفترة (ما قبل سقراط) ينطلق فى صوره لعلاقة الوجود بالزمان أو بالبقاء [(١)] .. من منطلق البداهة أو الحس المشترك Common Sense وسوف نرى أن بعض الفلاسفة مثل أبى زكريا الرازى الطبيب، وأبى البركات البغدادى، وحتى أوغسطين فى العصر الوسيط وأفلاطين وغيرهم يشيرون إلى بداهة وجود الزمان وعدم إمكان أفكاره..

****

٢- أفلاطون: Plato (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م)

.. يصعب على الباحث أن يجد شيئًا محصلاً عن فكرة الزمان أسطوريًا وحتى عند فلاسفة ما قبل أفلاطون، والمقصود فى الواقع تصورًا للزمان من منظور ميثولوجى.. وأن ما قيل فى المكان يقال فى الزمان، ولذلك فإن الفكرة الميثولوجية عن الزمان كأختها عن المكان كيفية ومجسمة لا كمية ومجردة، أن الفكر الميثولوجى لا يعرف الزمان كبقاء متساوق، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية، فالإنسان الأول لم يعرف فكرة الزمان التى تستخدمها فى الرياضيات والفيزياء وإذا رجعنا إلى الفكر ما قبل الفلسفى عند اليونان نجد إهتمامًا بالزمان كقوة طبيعية إلهية شاركت جزئيًا حينًا، أو كان لها دور حينًا آخر فى ظهور الأشياء كلها.

ولكننا لا نجد تصورًا فلسفيًا أو تجريديًا [(٢)] ، أى أن النقص هنا كما عند البابليين والمصريين القدماء إلا أن التصور الأغريقى يبدو أكثر قربًا إلى التصور المشخص للزمان.

ويستحيل مناقشة فكرة الزمان عند أفلاطون بشكل مناسب دون أن نضعها داخل إطار نظريته الشاملة فى الوجود، فإذا رجعنا إلى محاورة (فيدون) نجده يذكر أن الوجود خارج الزمان إذ أن الصانع هو الذى يرتب الزمان[(٣)] .

(١) د. حسام الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى ص ١٣٧ – انظر أيضًا د. أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ص ١٧١ .

(٢)د. حسام الدين الألوسى– المرجع السابق ص ١٣٨

(٣) د. أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها.. صـ ١٧١ ، انظر بالتفصيل: الأصول الأفلاطونية (فيدون) وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط. ترجمة وتعليق وتحقيق د. النشار وعباس الشربينى ص ٢٣٩ – دار المعارف مصر ١٩٦٤م.

ومن الممكن القول بأن أفلاطون حاول حل التعارض القائم بين كل من هرقليطس في قوله بالتغير وبارميندس وزيتون الآيلى فى قولهما بالثبات.

.. ونود أن نقول إن جوهر نظرة أفلاطون إلى الوجود هو أن الشيء العادى فى خبرتنا يتألف من جزءين :-

أحدهما: الشكل أو المثال أو الجوهر

والآخر: هو المادة أو فردية الشيء وتعبيره الحسي.

وكل الأشياء الفردية من نوع معين فى الصورة أو الجوهر، وهى مطلقة أزلية غير متغيرة، أما الأشياء الخاصة الفردية فتظهر وتختفى وتتغير فى عالم الزمان وعالم المكان.

فإذا كان كل الرجال مثلاً بشراً فإن الناس يجيئون ويذهبون لكن مثال الإنسان باق عبر الزمن، ولا يتغير أبداً، فهناك إذن عالمان: عالم المثل: وهو عالم ثابت لا يتعرض أبداً لتغير ويظل إلى الأبد وهو عالم خارج الزمن. أما العالم الأخر فيحوى الأشياء المحسوسة وهو عالم يوجد فى مكان ويخضع للتغيرات المميزة للزمن وهو بالنسبة للرجل العادى الذى ليست لديه معرفة بالعالم على حقيقته، هو العالم الوحيد.

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا لم يستطع أفلاطون تجنب تقسيم العالم إلى زمنى وغير زمنى فإنه نجح أكثر من سابقيه فى بيان- خصائص هذا العالم المتغير الذى لا يخضع للزمن والعالم غير المتغير الذى لا يخضع للزمن. ومن هنا أيضاً يمكن القول أن الزمان فى نظر أفلاطون هو الصورة المتحركة للأزلية والتى تكشف عن نفسها فى عالم تحكمه دورات من التغير المستمر(١)، وهذا ما سنجده لدى إخوان الصفا وخلان الوفا.

وإذا انقلنا إلى محاورة طيماؤس Timaeus (٨) فنرى مذهب أفلاطون نجد فيها قصة أصل العالم بما فى ذلك الزمان.

---

(١) د. سيد محمد غنيم- مفهوم الزمن عند الطفل - مقال سابق ص ٦٩ / ٧٠

(٢) Plato: The Timaeus of plato, Ed, R.D. Archer Hind N.Y. 1973 P 179 وقد أورد الدكتور/ حسام الدين الألوسي بعض المقتطفات المترجمة منها في مقالة بمجلة عالم الفكر ص ١٥١ - ١٥٢ - مرجع سابق.

والزمان عند أفلاطون يحتل مكانة خاصة في محاورة طيماوس، وقد اختلف الشرّاح والدارسون حول النص الوارد في هذه المحاورة[١]، وأفلاطون بصرف النظر عن ذلك الإختلاف يميز بين النموذج، وبين الصورة التي هي شبيهة له. بقدر الطاقة، فالنموذج غير زماني، غير متغير بل هو دائماً في حاضر، ولا يصح أن يقال (كان) أو (سيكون.

Was or shall be نحن إذن هنا أمام الأزلية Etrnity بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمنية ، وألفاظ مثل ، كان وسيكون هي صور الزمان الذى هو صورة للأبدية ويتحرك وفقاً للعدد.

والدكتور الألوسي، وألفاظ مثل، كان وسيكون هي صور الزمان الذى هو صورة للأبدية ويتحرك وفقاً للعدد.

والدكتور الألوسي يؤكد أن أفلاطون يتكلم عن الزمان بمعنى محدد، إنه الوجود في الحركة أو هو مدة الحركات ولا وجود بدون العالم المتحرك، ويبدأ معه، كما يتضح من نصوص كثيرة في محاوة طيماوس وتناسي هذه الحقيقة يجعل البعض يخلط بين الزمان المتحرك، وبين المدة لما ليس متحركاً بمعنى الأزلية [٢]. وطبيعة الزمان عند أفلاطون أنه ماض وحاضر ومستقبل وتتابع هذه الحالات بإستمرار شيء مرتبط بالحركة وبالجسم المتحرك ولا وجود قبلها. وهكذا لا نكون بعيدين عن تصور أرسطو الذى يميز بين ما ليس في زمان في الأزلية والأبدية كالله، وما هو أزلي ولكن أزلية زمانية، مقترنة بالحركة والمتحرك، والفرق بين أرسطو وأفلاطون: أن الأول يضع العالم أزلياً والثاني يضع العالم- أى المصنوع منه ذا بداية.. وسنتناول هذا الموضوع عند الحديث عن حدوث وقدم العالم.

.. نود أن نقرر أن مدة هذا العالم هي زمان، الزمان المقترن بالحركة وبالأجسام، ومن هنا يمكن القول أن مذهب أفلاطون والمذاهب اللاحقة له تكون على انسجام كامل، والأصل في ذلك التميز بين زمان مطلق أو دهر أو مدة غير محدودة ومعدودة ولا يلحقها العدد، هي مدة ما ليس زمانياً أى الله .. المطلق.. وبين زمان محدود يقيس الحركة، أو تقيسه الحركة.

---

(١) محاورة طيماؤس لأفلاطون Tim. Op. citx. 37 D P 83

(٢) د. حسام الألوسي- مقال سابق ص ١٥٣

ويعرف أفلاطون الزمان بأنه صورة متحركة للأبدية وأن الحقيقة الأبدية أو النموذج ليس فيها تمييز بين قبل وبعد.. أو ماض وحاضر ومستقبل ، ويرى فورسيث "Forsyth" أن الواسطة لظهور الحقيقة المعقولة أو النموذج (أو المثال) فى العالم المحسوس هى الزمان والمكان Time and space ولذلك فإن الزمان عند أفلاطون أو كما يعبر عنه أرسطو بشكل أكثر تحديداً هو عدد [١] أو مقدار الحركة ، ولذا قيل أن الزمان خُلق مع العالم ويرى ديبور كاتب مقال Time فى دائرة المعارف الإسلامية أن الزمان عند أفلاطون «لم يبدأ إلاّ بعد خلق النفس الكلية وإنتظام مادة الكون بعد اضطرابها وذلك بفضل حركة السماء المنتظمة...»

جاءت أيضاً الآراء فى الزمان بإعتباره عين حركة الفلك أو هو الفلك نفسه أو أنه هو النفس الكلية ومن قال إن الزمان هو الفلك نفسه أو النفس الكلية نفسها سماه جوهراً» [٢] خلافاً لأرسطو القائل إنه عرض.

خلا صة مذهب أفلاطون في الزمان:

أ) إن الزمان صورة للدهر وعليه سيبنى أفلوطين فى الأنياد الثالث فكرة أن الزمان مدة لحياة العالم السفلى المتغير الذى هبطت إليه النفس فصارت فى الزمان.

ب) القول بأن الزمان جوهر لا هو عرض ولا جسم ونسبه ذلك إلى أفلاطون متأثرا بلا شك بفكرته عن وجود الله والمثل والبعد والخلاء قبل صنع العالم. والجوهر هنا المدة أو الدهر.

ج) إن الزمان عند أفلاطون ليس مدة وجود أى شيء (العماء أو الله مثلاً) بل الحركة المنظمة، حركة الأفلاك والكواكب، وهذا بلا شك إحدث مؤثرات فكر إخوان الصفا فيما بعد.

د) والنتيجة النهائية هى أن الزمان ومعناه عند أفلاطون- وليس الدهر ومدة ما ليس فى زمان- يتصل بالمتحركات وهذه لها بداية فى الصنع، وبالتالى فالزمان له بداية وبدايته مع العالم

---

(١) T.M. Forsygh: God and the world London, 1961 P 43.

(٢) ديبور- دائرة المعارف الإسلامية- مادة زمان الترجمة العربية ج ١٠ ص ٣٨٧ .

٣- الزمان عند أرسطو Aristotles (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)

.. لقد كان أرسطو تحليليًا أكثر من سابقيه للزمان، ولقد اهتم اهتمامًا كبيرًا بطبيعته وخصائصه، وعلى وجه الخصوص بقابليته للمقياس أكثر من اهتمامه بوضعه فى الكون كحقيقة أو مظهر من المظاهر.

.. ومذهب أرسطو فى الزمان واضح، وهو يخصص له المقالة الرابعة من السماع الطبيعى فيبدأ بدراسة نقدية للزمان ويقول: «.. الزمان بعض أجزائه قد كانت وانقضت ويتركب الزمان من : ما منه لا متناه وما هو دورى دائمًا أما الآن فليس بجزء وإن كان الزمان متجزئًا، وذلك أن الجزء قد يقدر الكل وقد يجب أن يكون الكل مركبًا من أجزائه والزمان ليس يظن به أنه مركب من الانات، ومما يصعب الوقوف عليه هو أن الآن هو الذى يظهر أنه الفاصلة بين الماضى وبين المستقبل..»(١)

ولقد عرف أرسطو الزمان بأنه مقدار الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد، وأن الحركة كما ذكرنا تأخذ أشكالاً ثلاثة: نوعية وكمية- وموضوعية، والحركة النوعية أو الكيفية هى ببساطة : التناوب Altratin أى التغير من الأسود إلى الأبيض، أو من الحار إلى البارد أو العكس، والحركة الكمية هى: التغير من الحجم والكم بالزيادة أو النقصان، والحركة الموضوعية أوالمحلية فهى التغير فى المكان.

.. ومن هنا يمكن القول أن الزمان عند أرسطو كما هو عند إخوان الصفا- وثيق الصلة بالحركة والزمان لا يمكن أن يوجد بدون تغير لأننا فى حالة النوم العميق مثلاً- الخالى من الأحلام لا ندرى كلية بمرور الزمن، وهنا نجد أرسطو يقول: «فقد ظهر أن الزمان ليس هو حركة ولا فرق أن نقول: حركة أو تغير إلاّ إنه ليس أيضًا خلوًا من تغير،

(١) أرسطو- الطبيعة- السماع الطبيعى- المقالة الرابعة- الفصول من ١١ - ١٤ ص ٤٠٤ وما بعدها (وأرسطو بعد دراسته النقدية للزمان وأدلة منكريه يعرف الزمان وما يتبعه من معنى الوجود فى الزمان ومعنى الآن فى الزمان والوجود فى الآن، وحول مشكلات تتعلق بالزمان مثل إنه واحد وإنه قديم والاستدلال به على قدم العالم والحركة والمتحرك ولا نجد معه الصعوبات التى نجدها مع أفلاطون على الرغم من صعوبة وجفاف أسلوب أرسطو وثقافية وروحانية ومثالية أفلاطون، ومن هنا كانت غلبة إخون الصفا حيث جمعوا بينهم كما فعل الفارابى.)

وذلك إن نحن شعرنا ولم نشعر، لم نظن أنه كان هناك زمان كحال من يعتريهم النوم ولا يشعرون إذا انتبهوا من نومهم، (مثل قصة أهل الكهف)- فإنهم يضيفون الآن لنومهم إلى الآن التالى لهم، ويجعلونهما واحداً، ويرفعون ويسقطون من حسابهم ما بينهما لأنهم لم يشعروا به، ولكن متى يحس الفرد بتغير ما يقول أنه قد كان هناك زمان(١) «فالإحساس بالزمان مرتبط بالإحساس بالتغير، وأرسطو يقرر بعد ذلك أنه ليس يكون الزمان خلواً من حركة أو شيئاً ما للحركة»(٢)

.. ويواصل أرسطو تعريفاته للزمان في مواضع مختلفة من كتابه الهام «الطبيعة» ويقول: «.. وإنما نعرف الزمان أيضًا عند تحصيلنا الحركة بأن نحصلها بالمتقدم والمتأخر، وحينئذ نقول إنه قد كان زمان متى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر فى الحركة كمتى كنا نحس الشيء كأنه في الآن واحد ولم نشعر فى الحركة بالمتقدم والمتأخر أو كنا نحسه كواحد بعينه إلاّ إنه لشيء ما متقدم ومتأخر لم نظن إنه حدث زمان أصلاً، إذ ليس حركة بين اثنين بالفعل ومتى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر فحينئذٍ نقول أن ثمة زماناً»(٣)

فعلى هذا القياس إذن: الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر: فليس الزمان إذن حركة بل هو من جهة ما للحركة عدد، والزمان هو العدد، والذى يُعد، وذلك أن العدد الذى يُعد إن كان فى أنفسنا والزمان خارج عنا فالزمان ليس هو العدد الذى يعد، ولكن العدد والمعدود.

من هنا ظهر أن الزمان عدد الحركة من قبل المتأخر والمتقدم وأنه متصل إذ كان عدداً لمتصل أما يحيى بن عدى فيقول فى تعليقه على مذهب أرسطو فى الزمان: «إن الأمور الطبيعية كلها يلزمها الزمان يعنى الطبيعة التى تحت الكون، وأرسطو يتكلم فيه ويتساءل: هل هو؟ وما هو؟ وأى شيء هو؟ ويورد شكوك النافين للزمان وهى:-

(١) أرسطو- الطبيعة- ص ٤١٤

(٢) المرجع السابق ص ٤١٥

(٣) المرجع السابق ص ٤١٩ / ٤٢٠

أ) أن الزمان منه ماض وليس بموجود (لأن الغد وأمس ليسّا موجودين)

ب) ومنه مستقبل وليس بموجود (لأن أجزاءه ماض ومستقبل وليس واحد منهما موجوداً)

جـ) وليس شيء من الزمان حاضراً (لأنه لو كان شيء منه حاضراً لكان هو الآن)

والآن ليس بجزء من الزمان، لأن جزء الشيء يقدره ويعينه لأنه إما أن تكون ثلاثة أو عشرة أو غير ذلك. والآن لا يقدر الزمان لأنه لا يقدر ماله بعد إلاّ ماله بعد، والزمان له بعد والآن لا بعد له [1] والزمان هو على مثال واحد بكل مكان وعند كل شيء، وأيضاً فإن كل تغير فقد يكون أسرع، وقد يكون أبطأ وليس يكون الزمان هكذا، وذلك أن السريع والبطئ إنما يحددان الزمان: فالسريع هو ما كان كثيراً في قصير والبطئ هو ما كان يسيراً في طويل، ولا يجوز أن يحدد الزمان بالزمان لا من جهة ما هو كم ما، ولا من جهة كيف ما[2].

ويعلق يحيى بن عدى على ذلك ويقول: «إن الحركة تحد بالزمان من قبل الكيف ومن قبل الكم أما من قبل الكم أن نقول: حركة طويلة وهي التي زمانها طويل، وقصيرة وهي التي زمانها قصير، وأما من قبل الكيف بالسريعة وهي الكبيرة التي زمانها قصير والبطيئة وهي القليلة إلاّ أن زمانها كثير[3].

وهذا ما سنجده عند إخوان الصفا فيما بعد

خلاصة مذهب أرسطو في الزمان:

أ) الزمان عند أرسطو- بالإضافة إلى ما ذكرناه- متصل بسبب إتصال الحركة. وهذه بسبب إتصال العظم والوهم هو الذى يصوره آنات متوالية أو نقاطاً متصلة، أو أجزاء حركة متلاحقة[4]

(١) المرجع السابق ص ٤٠٨ (شرح يحيى بن عدى وأبو علي).

(٢) المرجع السابق ص ٤١٢ / ٤١٣

(٣) المرجع السابق ص ٤١٧ (شرح ابن عدى)

(٤) د. حسام الألوسي: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم- مقال - ص ١٧٢- مجلة عالم الفكر- مرجع سابق.

ب) أرسطو إذن لا يعتبر الزمان الموضوعي الذى هو مع الحركة مكونًا على الحقيقة لا من آنات غير منقسمة، ولا من، آنات منقسمة لا متوالية، ولا غير متوالية ولكنه يعتبر مجرى الزمان كأنه آن سيال كما نتوهم الخط نقطة سيالة.

جـ) إن الزمان والحركة عند أرسطو شئ واحد، فكل واحد متصل.

د) الزمان عند أرسطو له وجود فى كل شيء ويؤثر أثرًا ما فى الأشياء كلها[1]

هـ) وأخيرًا كما أن الزمان مقدارالحركة فهو مقدار السكون لأن كل سكون فى زمان وذلك لأن الزمان ليس هو حركة بل عدد الحركة وقد يجوز وجود الساكن فى عدد الحركة.

وقبل أن نختم تعريف أرسطو للزمان نود أن نوضح أن أفلوطين آثر تعريفًا لأرسطو هو «أن الزمان مقدار الحركة» وهناك تعريف آخر رفضه الأرسطيون أنفسهم وهو أن «الزمان تعدها حركات الفلك» وهو مطابق ويتفق مع تعريف إخوان الصفا كما سنرى، ولتعريف أفلوطين وإبرقلس، وهو فى جوهرة التعريف الذى حكاه البيرونى منسوبًا للإمام الرازى كما سنرى أيضًا عند عرض موقف المتكلمين عن الزمان.

وختامًا ننهى كلامنا عن أرسطو- مكتفين بهذا القدر اليسير- فيما يختص بتعريف أرسطو للزمان وبيان طبيعته وماهيته بقول جان قال: «إن أرسطو حاول بحق أن يصرف الزمان على نحو أكثر إتساقًا بطابع الفيزياء وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية، فلم يعد الزمان يّعرف ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس بل أصبح يعرف فيزيائيًا أى كنظام عددى يبين إتجاه الحركة فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر»[2] وهذا ما نراه عند أفلوطين.

٤- أفلوطين[*] وأتباعه (٢٠٤ - ٢٧٠م): Platinus

.. يخصص أفلوطين قسمًا من الإنياد الثالث Ennead لموضوع الأزلية والزمان وهو مما لم يترجم إلى العربية مع ما ترجم فى تساعيات أفلوطين على أيدى المترجمين فى العصور

---

(١) أرسطو- الطبيعة- ص ٤٥٠ (انظر تعليق يحيى بن عدى ص ٤٥٣)

(٢) د. حسام الألوسي: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ص ١٧٥ - مرجع سابق

(*) جدير بالذكر إنه ما يذكر شيء عن نظرية الصدور أو الفيض إلا وذكر معه أفلوطين، =

العباسية، وما ترجم هناك لا يشتمل إلاّ بعض تساعياته، والذى فى المترجم منها عن الزمان قليل، ويقول الدكتور حسام الألوسى: «وقد ترجمنا تقريباً كل ما ذكره أفلوطين فى الإنيادة الثالثة عن الزمان والذى يظهر فى العربية لأول مرة، ثم مذاهب بعض أتباعه من الإسلاميين وهم: إخوان الصفا وخلان الوفا والشيرازى.. وهو أيضًا مما يبحث لأول مرة بشكل جدى ومفصل»[1]

وأفلوطين يُكرس الإنياد الثالث– غير المترجم إلى العربية– للزمان ويتعامل أحيانًا أخرى مع فكرة الزمان ومتعلقاتها من خلال عرضه لموضوعات فلسفية أخرى. ففى الميمر من القول على الربوبية، والمسمى «أثولوجيا أرسطوطاليس»[2] يقول أفلوطين: إن البارى خلق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء بلا زمان وأن توهم القبلية بالزمان، وأن تكون كل علة قبل معلولها بالزمان هو مجرد وهم، ثم يقول أنه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان، ولا كل علة قبل معلولها بزمان، فالمفعول تحت الزمان لا محالة إذا نظرنا إلى الفاعل وإن كان تحت الزمان، كذلك إن كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيًا أيضاً، ويورد دليل العلة التامة، وأن جميع الأشياء موجودة فى الله دائمًا لا فى زمان وانما يتأخر ما فى الزمان، وعند الله جميع الأشياء دائمة المستقبل والماضى والحاضر كلها شىء واحد.

= فهو مشهور بهذه النظرية التى انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين وإذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز التشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور، الضرورى فإننا نجد الإسلاميين من بعده وعلى رأسهم الفارابى وإخوان الصفاء– كما سنرى– تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية مع إحتفاظ إخوان الصفاء ببعض الرموز والأعداد (أنظر فى ذلك د. أبو ريان– تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام– ص ٣٦٧ وما بعده)

(١) د. حسام الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ص ١٨٣ – مرجع سابق)

(٢) نسب هذا الكتاب إلى أرسطو مع إنه فى الحقيقة أجزاء من التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى، ولهذا كان هذا المذهب أفلوطنيًا، وقد رتب بروفيرى Perphyry فى كتابة (٣) الثالوث الكامل الإنسجام. ولقد لعب هذا الكتاب دوراً بالغ الخطورة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى، فكان المصدر الأساسى الذى استند إليه أكثر فلاسفة الإسلام فى قولهم بنظرية الفيض أو الصدور، وعليه كثير من الشروح ومنهم شرح ابن سينا لأثولوجيا من كتابه «الإنصاف». =

ثانيا: الجانب التأثيرى لتصور الزمان:

نود أن نقرر هنا أن مذاهب الأتباع أو من هم تأثروا بفكر هؤلاء الفلاسفة اليونان يمكن أن نوجزها فيمايلي:-

أ- فيما يختص بمذهب أفلاطون سأقتصر على عرض مُركز لرأى الرازى الطبيب، وأبو البركات البغدادى، والفخر الرازى والغزالى، والأخيران يندرجان تحت مذاهب المتكلمين.

ب- فيما يختص بمذهب أرسطو سأقتصر على عرض مُركز لرأى كل من: ابن سينا وابن رشد- مع الأخذ في الإعتبار أن الكندى فيلسوف العرب الأول والفارابى المعلم الثانى، وعدد كبير- من الفلاسفة الوسيطين واللاهوتيين والشراح ومعهم إخوان الصفا - يأخذ بمذهب أرسطو الطبيعى وخاصة فى الزمان.

جـ- فيما يختص بمذهب أفلوطين ، والتى تطورت فيما بعد إلى الأفلاطونية المحدثة سأقتصر على عرض تفصيلى لإخوان الصفا حيث إنه موضوع البحث الأساسى، ومعهم الشيرازى والذى يندمج مع مذهب اللاهوتين والمتكلمين ونحدد من أوائل متأخرى المتكلمين، وأخالف الدكتور الألوسى الذى يقصر إخوان الصفا كأتباع لأفلوطين دون أرسطو(١)

والذى نقصده هنا بمذاهب أتباع الفلاسفة اليونان، من تبعهم فى مذهبهم وليس من تأثر بهم بشكل أو بأخر، ولمَّا لَم يكن قصدنا هنا التاريخ فإننى سأوضح فقط عاملِي التأثير والتأثر عند الحديث عن إخوان الصفا متمشيًا مع منهجي من البداية، ثم نعرض بعد ذلك للتعريفات الإجرائية للزمان سواء اللغوية أو الدينية من منظور الأديان الثلاثة (اليهودية- المسيحية- الإسلام)

= ولقد كان هذا الكتاب مصدر خطأ أيضاً فى تفكير البعض وقد ظهر هذا الخطأ فى محاولة الفارابى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ظنًا منه أن هذا الكتاب لأرسطو مع أنه فى الواقع بعض أجزاء من تساعيات أفلوطين، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصى، ونشره الدكتور/ عبدالرحمن بدورى فى كتابه «أفلوطين عند العرب» (انظر فى ذلك د. عاطف العراقى- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٤١٠ . ٤١١).

(١) د. حسام الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم فى ١٥٩ - مرجع سابق.

١- مذهب الرازى الطبيب فى الزمان وبيان طبيعته:-

... أبو بكر محمد بن زكريا الرازى(*) ممن اتبعوا مذهب أفلاطون فى الزمان وقد أوضحا كل من بنيس (١) وبول كراوس مذهبه فى الزمان.

وإذا أردنا تلخيص مذهب الرازى الطبيب فى الزمان بكلمات نقول إن القدماء عنده خمسة:

الله، والهيولى، والنفس، والزمان، (أو المدة)، والخلاء(٢).

فالزمان عنده هى المدة، والهيولى أزلية، وله أدلة على أزليتها منها: دليل أرسطو ودليل المشاهدة وهو استحالة وجود شيء من لا شيء، ثم صنع الله العام، وذلك لا بسبب تغير العلة التامة (الله) كما يذهب «المتكلمين»، ولا بسبب أن الله فاعل فى الأصل مطبوع فيتأخر فعله عنه- كما يذهب القائلون بالقدم، حسب مذهب الرازى- بل بسبب تغير العلاقة بين القدماء سوى الله ومن بداية صنع العالم بدأ الزمان المتحرك، أو الزمان المحدود، فالزمان كبداية مرهون عند الرازى ببداية صنع العالم.

والزمان عنده أيضاً مقياس الحركة أو الزمان الأرسطى أو الطبيعى، وينتهى ويزول مع زوال العالم المصنوع فى المستقبل حيث تخلص النفوس من المادة وتعود القدماء الخمسة إلى حالها الأول.

(*) ولد حوالى عام ٢٥٠هـ/ ٨٦٤ م فى الرى (جنوب إيران حالياً)، طبيب شهير وشخصية إيرانية فذة ، قام برحلات كثيرة وتوفى فى مسقط رأسه عام ٣١٣ هـ/ ٩٢٥م أو عام ٣٢٠ / ٩٣٢م. ويشير إليه هنرى كوربان باسم رازيس Rhaze' تذكيراً بأنه من الرى وتميزاً له عن عدة مفكرين آخرين عرفوا باسم الرازى من أمثال أبو حاتم الرازى والفخر الرازى.. إلخ. ويعده كوربان من أتباع الفيثاغورية وله مؤلفات فى الطب والكيمياء أما كتبه الفلسفية فقد بقيت مفقودة مدة طويلة لولا المستشرق بول كراوس الذى أعاد جمع مؤلفات وأبحاث الرازى (انظر ذلك هنرى كوربان- تاريخ الفلسفة الإسلامية- ص ٢١٤- الترجمة العربية.)

(١) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود. ص ٧١ وما بعدها. ترجمة د. محمد عبدالهادى أبو ريده- القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م

(٢) د. حسام الألوسى: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم- ص ١٦٠ - مرجع سابق.

فنحن فى هذه الحالة أمام زمانين: -

أ) **زمان مطلق:** هو جوهر لا عرض ولا جسم.

ب) **زمان نسبى:** وهو عرض هو زمان تحرك العالم المصنوع

ويقاس بحركة الفلك، وهنا نجد تشابهاً بين مذهب الرازى ومذهب إخوان الصفا فهم بدورهم متأثرون بمذهب أفلاطون، وأيضاً بمؤثرات أفلوطنية محدثة إلى جانب أرسطو نفسه، ومؤثرات أخرى، وذلك رغم أن الرازى ينسب مذهبه هذا إلى المجوس وهذا خطأ.

هجوم الإسماعيلية على الرازى:

إن المسائل الرئيسية التى يهاجم الإسماعيلية فيها الرازى يمكن حصرها- على حد قول هنرى كوريان[(١)] - فى أربع:

الزمان، والطبيعة، والنفس، والنبوة

ولكن ماذا يستهدف هجومهم هذا؟

يستهدف هجومهم أولاً المبدأ المميز لفلسفة الرازى ألا وهو تأكيده على المبادئ الخمسة التى يقول بأزليتها أو (القدماء الخمسة وهى:الخالق (الله)، والنفس الكلية (النفس) والهيولى الأولى (الهيولى) والمكان المطلق (الخلاء) والزمان المطلق (الزمان أو المدة) ولكن.. أيضاً هل هناك تناقض فى النظر إلى الزمان على أنه مبدأ مطلق؟ لقد ترك «أبو حاتم الرازى» معاصره، ومن مواطنيه ومن المؤلفين الإسماعيليين الذين كانوا دائمًا على نقاش وجدال مع الرازى- فى أحد كتبه تفاصيل مناقشة تستهدف إيضاح تلك القضية الأولية أو التساؤل الذى طرحناه سالفًا فماذا قال؟

إن الفائدة العظيمة فى هذه المناقشة هى فى إظهارها للتمييز الذى يقيمه الرازى بين زمان يقاس بحركة الأفلاك، وزمان لايقاس له، فلا يتعلق بالأفلاك حتى ولا بالنفس الكلية، ذلك أنه إنمّا يتعلق بعالم فوق عالم النفس، وناصر خسرو - وهو أيضاً كسابقيه معاصر للرازى ومن المجادلين معه - يقول هو الآخر إن الزمان مُقاس منذ الأزل بحركات

---

(١) هنرى كوريان- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢١٥ .

الأفلاك، وأن الأزل، هو وقت لاقياس له، وإذن فلابد أن يكون لا نهاية له... وهنرى كوربان يقرر أن المناقشة هذه لا تنتهى إلى حل، إذ أن المُتناقشَيْن لا يتكلمَان عن زمان واحد بعينه. فالتمييز الذى يُقيمه الرازى بين الزمان المطلق والزمان النسبى المحدود، يقابل فى فلسفة «برقلس» الأفلوطينى التمييز بين الزمان المنفصل والزمان غير المنفصل، كما إنه يذكر بأقوال «الزروانية» فى بلاد فارس القديمة عندما ميزوا فى نظريتهم للكون بين زمان بلا حدود وزمان طويل الأمد Temps à Longue domination»[1].

٢- الزمان عند أبو البركات البغدادى[*]

يرى بينيس أن مذهب البغدادى استمرار وامتداد لخط الرازى الطبيب الأفلاطونى فى الفكر الإسلامى بينما يرى البعض ومنهم - الشيرازى - أن مذهبه مستقل عن سواه.

والزمان عند البغدادى مقدار الوجود ساكناً كان أو متحركاً عقلياً كان أم مادياً وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة كما أن المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوى[2].

ويبدأ أبو البركات بأن يبين أن هناك ثلاثة مستويات للنظر فى فكرة الزمان:

أ- بحسب العوام

---

(١) المرجع السابق. ص ٢١٦.

(*) هو هبة الله على بن ملكا البغدادى. شخصية فذة درس آثاره بشكل خاص المستشرق (س. بينيس) عمر البغدادى حتى سن الثمانين أو التسعين ومات بعد عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٤ بمدة قليلة.. كان يهوديا ثم أسلم لأسباب يكتنفها الغموض، ورد اسم البغداد فى نص عبرانى تحت اسم نثنايل Nathanaél وهى المرادف من حيث الأصل اللغوى.
«هبة الله فى العربية» ويدل لقبه «أوحد الزمان» على مكانته وشهرته.
من أهم مؤلفاته: المعتبر فى الحكمة فى ثلاثة مجلدات تشمل المنطق والماروائيات والطبيعيات، طبع الطبعة الأولى منه فى حيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ. أو هى كما يسميها (س. بينيس) كتاب «ما أنشئ بالتفكير الشخصى».
Le Livre de ce qui est ètabli par reflexion personnelle.
هو كتاب غاية فى الأهمية صاحبه مستقل الرأى ولا نستطيع إلا أن نضعه بين كبار الفلاسفة الإسلاميين (لمزيد من التفصيل أنظر د. عاطف العراقى. - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٠٨/ ٤٠٩، أيضاً هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٢٦٨، ٢٦٩، أيضاً الدكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - ملحق خاص عنها).

(٢) أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة ج٣ ص٣٧، ٣٩ - طبعة أولى - حيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ.

ب- بحسب العقول

حـ- بحسب المقرر من الأصول

* أما بحسب العوام فإن وجوده أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون، وأما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فإن العُرف العامي من البينِّ الجليّ، ويعتد البغدادى بمعرفة الزمان العامية ويجعلها موضوعاً لما يحكم به عليه، وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية. ويقول إن النظرة العامية تؤكد أن الزمان هو الشيء الذى فيه تكون الحركات وتختلف أو تتفق بالمعية والقبلية والبعدية، وبالنسبة إليها بالسرعة والبطء، ويقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل وأيام وشهور، ويحددون أقسامه بالحركات كطلوع الشمس وغروبه، وهذا التصور عكس أرسطو كما سيتضح من ردوده على المذاهب فى الزمان، ومتفق مع قول إخوان الصفا..

*وأما بحسب العقول: فإنهم أرادوا معرفة ماهيته وهل هى مما يحس أو لايحس؟ ويتصور أو لايتصور؟ وطلبوه من المحسوسات فلم يجدوه لأنه لالون له ولا طعم ولايلمس، فعادوا إلى أذهانهم فوجدوه للحركات كالمقدار، ولكنهم فرقوه عن الحركة والمسافة لأن المسافة باقية والزمان متقدم مع الحركة أو السكون فصادفوا القبلية والبعدية فى وجوه بذاته غير منقطعة، ولم يجدوها كذلك فى المسافة لأنها تبقى أى المسافة ولا فى الحركة فإنها تعدم وتنقطع بانقطاع الحركة المخصوصة. ووجدوا أيضا أن الزمان لايتصور المتصور عدمه ولا انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك، والزمان ليس كذلك فإن ماضيه ذهب ومستقبله سيأتى مع فرص الفارض أو بدونه ومع الحركة أو بدونها(١).

ولا ينعكس قبله بعداً كما لا يكون أمسه غداً، وفرقوه عن الحركة بأنها كثيرة لمتحركات كثيرة والزمان واحد، وعلموا أن القبلية والبعدية والتصرم والتجدد للزمان بالذات وللحركة بالعرض فقالوا الحركة فى الزمان، ولم يقولوا إن الزمان فى الحركة.

.. وحصل لهم أن الزمان شيء توجد فيه الحركة، وهو غير المسافة لما تقدم، ولأن

---

(١) المرجع السابق ج٢ - ص ٧٠/٧١.

المتحركين فيه يتفقان في الزمان ويختلفان في المسافتين، أو تختلفان فيه، ويتفقان في المسافة، كأن يقطعها هذا اليوم، وذاك غدا[1].

ويواصل البغدادى عرض مذهب معارضيه حسب المستويات التى نظر من خلالها للزمان ويقول إن الذين نظروا للزمان بحسب العقول رفضوا أن يكون لحركة واحدة هي «حركة الفلك» لأنه قد تبين أنه غير الحركة وغيره المتحركات، وهؤلاء الذين ربطوه بالحركة وحدوه بها، ولم يحدوها به - قالوا من لايشعر بحركة لايشعر بزمان، والعكس الصحيح أى أن، مالا يشعر بزمان لايشعر بحركة، لأن الذى يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مسافة لايجتمع القبل والبعد فيهما. والبغدادى يعارض الذين يستشهدون بقصة أهل الكهف وعدم شعورهم بالزمان لأنهم لم يشعروا بالحركة ويقول إن هذا استشهاد غير صحيح لأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان كما لم يشعروا بغيره فإنهم عدموا الشعور مطلقاً، فإن النائم لايشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان[*]. ويدلل على ذلك بقوله: «لو كانوا في كهفهم في يقظة لشعروا مع سكونهم كما يحصل لمن يجلس وادعاً بلا حركة يبقى شاعراً بالزمان»[2].

وانما بحسب المقرر من الأصول فقد بحثوا هل هو جوهر أو عرض؟

ويبين البغدادى معنى الجوهر ومعنى العرض، ويعرض لقول خصومه أنه عرض ورأيه هو أنه جوهر أن المذاهب كلها في الزمان عند البغدادى ثلاثة - وكلها تتفق على وجود الزمان، أما احتمال عدم وجود الزمان فيرده ابتداءً ببداهة العقول، ووجود الزمان أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون كما يختلفوا في وجود الخلاء - والمذاهب الثلاثة هي:-

أ- أنه جوهر ب- أنه عرض (موجود في الأذهان) جـ - أنه ليس جوهراً ولا عرضاً

---

(١) المرجع السابق .. ج٢ ص٧٢، ٧٣.

(*) «صحيح أن النائم لايشعر بشيء من الحركة ولا من الزمان ولكن حتى وهو ساكن فالزمان منصرم لا محال أى أن توقف شعورهم وإحساسهم لايوقف الزمان، والبغدادى يناقض نفسه حيث يقول إن المتيقظ في الكهف رغم سكونه يشعر بالزمان ومن يجلس وادعاً بلا حركة يبقى شاعراً بالزمان وفرق كبير بين الشعور بالزمان وانعدام الشعور به مطلقاً».

(٢) المرجع السابق ج٢ ص ٧٤ - والبغدادى هنا يؤكد أن الزمان موجود رغم عدم وجود حركة.

وموقفه واضح من الزمان حيث يذهب إلى أنه جوهر كما ذكرنا، وهو الاستمرار أو هو مدة الوجود نفسه، وبما أن انتصاره للمذهب (أ) هو قوام مذهبه فما هى أدلته على ذلك؟

إن أدلة البغدادى على جوهرية الزمان - بعضها سلبى وبعضها إيجابى مستقل -هى:-

أ- إذا قال خصوصه إن الزمان عرض لأنه متصرم متجدد فإن رده عليهم أنه ليس فى حد الجوهر هذا الشرط، بل معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع سواء كان قديماً أم حديثاً.

ب- هو جوهر - لا عرض (أى الزمان) - لأنه لايتصور فى الأذهان ارتفاعه وعدمه بل يتصور وجود كل شىء وعدم كل شىء معه وبالنسبة إليه.

والناس يعرَفُون الزمان، وأنه موجود معرفة لايشكون فيها، فلا يعرفون موضوعه، وإنه فى شىء والزمان يكون واحداً مع حركات عدة فى مسافات عدة، ويرفض البغدادى فكرة أن يكون هناك أزمان كثيرة معاً وأن ذلك محال بفطرة العقول، إذ كيف يكون الزمان مع الزمان فى الزمان، وقد ظهر لنا أن الزمان ليس عرضاً للجسم المتحرك لأنه قد يفرض ساكناً والزمان موجود وكذلك عن السرعة والبطء والمسافة كما أن الزمان ليس عرضا للحركة لأنه موجود مع السكون، ومع تقدير رفع الحركة- كما ذكرنا ذلك فى نقد البغدادى لقصة أهل الكهف - إذ يبقى مع رفع كل الحركات إمكان وجود حركة أو حركات.

والدكتور الآلوسى يقرر أن هذا الجواب نفسه صالح للرد على من يقول إن الزمان عرض، هو مقدار الحركة وليس هو الحركة. لأن الزمان يبقى مع ارتفاع الحركات بينما مقدار المسافة لا يتجرد عنها لأن مقدار المسافة هو مسافة ذراع[٣] أو ما شابهه ذلك.

---

(١) المرجع السابق جزء ٢ ص ٧٥، ٧٦ - أنظر أيضا: د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية.. ص ٢٣٦ أيضاً د. حسام الآلوسى: المقال - مرجع سابق ص ١٤٧ - ١٤٨، أيضاً ص ١٦٢ (بتصرف).

(٢) أنظر ذلك تفصيلاً - البغداى - المعتبر فى الحكمة - قسم الطبيعيات- جزء ٢ ص٧٦ وما بعدها .

(٣) د. حسام الآلوسى: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ص ١٦٢ .

* أحكام الزمان عند البغدادي:

أما أحكام الزمان عند البغدادى فهو كم متصل فى ماهيته منفصل فى وجوده، ولكنه ليس متصلاً فى الوجود بمعنى المتصل المعروف فى الكم المتصل، لأن ما انقضى منه قد عدم وما يأتى فلم يوجد بعد ولا يكون من المعدوم والموجود شيء واحد فى الوجود، فمن هذا الوجه هو ليس بمتصل إذ لا يزال الوجود يفصله فصلاً بعد فصل إلى ماض ومستقبل، وكذلك ليس هو بمنفصل بل يتلو بعضه بعضاً على الاتصال الذى لا وقفة فيه، فليس هو من نوعى الكم اللذين ذكروهما يقصد معنى الكم المنفصل والمتصل عند أرسطو واتباعه - وهو ليس بالحركة لما تقدم ذكره ثم يعرض البغدادى[1] المذاهب الثلاثة فى الآن وهى:

أ- ان الآن هو الجوهر الفرد وان الزمان يتكون منها وانه لذلك كم منفصل وأن حقيقة الزمان هو الآن، أو أن الآن شيء حقيقى هو جوهر الزمان وهو موقف أصحاب الذرة من المتكلمين دون أن يذكرهم لأنه يرفض اصلاً المذهب الذى فى الزمان والآن (أى أن الآن جوهر فرد لاينقسم ومنه يتكون الزمان) لأن الزمان منقسم ولا يتكون منقسم مما لا ينقسم، ودخول الزمان فى الوجود دخول ما هو فى السيلان بينما التصور الذى يحيل ذلك.

ب- الزمان ليس متكونا من الآن، والآن وهمى والزمان متصل، وهو هنا يعرض موقف أرسطو فى الآن أيضاً دون أن يذكره.

ج- إن الزمان قاروثابت والتبدل ليس فيه بل فى المتبدلات المتغيرات بالقياس عليه، والآن هنا بمعنى الدهر أو السرمد والثبات الدائم والآن هنا بمعنى أفلاطونى[2] وليس أرسطى.

.. نود أن نقول أن أصحاب المذهب (ج) عن الآن (أى بمعنى الدهر والسرمد) أى الذى تغير فيه فانهم استشفوا قول المذهب (ب) قائلين: كيف يقال عن الزمان الذى لا

---

(١) البغداى - المعتبر فى الحكمة - ج٢ ص٧٨/٨٠ (بتصرف).
(٢) د. حسام الالوسي: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ص ١٤٧.

يتصور وجود شيء إلا فيه، أنه لا وجود له، بل له وجود أسبق وأحق من وجود كل موجود، وذاته باقية لا تتغير وذلك هو الدهر وانما تبدله وتغيره بالنسبة الى المتبدلات المتغيرات، ولولا تبدل أحوال الموجودات عليه، وبالنسبة إليه لكان دواماً وسرمداً واحداً. فإن قيل ان الناس يشعرون بالزمان، وتصرمه الى ماض وحاضر ومستقبل مجردة وفي أنفسهم، وليس من جهة الحركات والمتحركات، فطبيعة الزمان، هي هذا التصرم أجاب أصحاب هذا التعريف: انما شعرتم بتغير في أحوالكم وان لم تشعروا بتغير في أشياء أخرى، وكان وجودكم هو المجتاز على الزمان والدهر لا وجوده عليكم، ويقول البغدادى إن الجميع مُتفقون على أن ماليس يتغير أو بتبدل فهو لا يدخل في الزمان ونسبتها إليه نسبة الأزلية والسرمدية[1].

والحديث عن البغدادى طويل لا ينقطع، وخاصة إذا كنا بصدد كتاب من أهم كتبه سواء في قسم الطبيعيات أو، فيما بعد الطبيعيات ولكن لابد وان نقف عند هذا الحد، ولكن مع الأشارة إلى أن البغدادى يعالج مسائل أخرى في الزمان مثل اللأ نهاية والنهاية، ويذهب الى أن الزمان قديم لابداية له، وكلذلك يذهب إلى نقدة لمذاهب المتكلمين، ومن يقول ببداية وحدوث الزمان ومن يقول بقدمه، أى يذهب الى قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فقط، ودليله على قدم الزمان هو نفس دليل أرسطو، وهذا موضوع فصل مستقل.

٣- الزمان عند الامام فخر الدين الرازي

.. يذكر الرازى مذهبين رئيسيين بخصوص الزمان هما[2].

أ- مذهب من ينكر وجود الزمان، ويورد خمسة ادلة مع رد ابن سينا عليها وموقف الرازى من كليهما لصالح وجود الزمان.

ب- المُثبتون للزمان ومذاهبهم مع أدلتها، ومذاهب المثبتين للزمان عند الرازى ينقسم الى قسمين:-

---

(١) المرجع السابق - ص ١٦٣.

(٢) الإمام الرازى - المباحث المشرقية - ح١ ص ٦٥١.

- من يقول انه جوهر، هؤلاء منهم من يقول أنه واجب الوجود، وهذا القول متفق مع مذهب ابى البركات البغدادى.

- ومنهم من يقول انه الفلك ومن يقول انه عرض أو انه الحركة وهذا يتفق الى حد ما مع مذهب ارسطو واخوان الصفا..

.. ونود أن نقول إن الإمام الرازى يفضل مذهب افلاطون وهو من اتباعة ومعه إلى حد ما الإمام الغزالى - الذى يندرج تحت الصوفية أكثر من إندراجه تحت المتكلمين - وهو متأثر باخوان الصفا[١] والإمام الرازى يذهب إلى أن الزمان جوهر كما سنرى.

والدكتور الالوسى يورد لنا بعض الأدلة لُمثبتِي الزمان لدلالتها العامة على المذهب وهي:

أ- أن الزمان جوهر مجرد: هو واجب الوجود لذاته: لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال. وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود.

وبيان ذلك: أننا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محاله بعد وجوده، وتلك البعدية بعدية زمانية فهو موجود عندما فرض معدوماً: فاذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده، وذلك محال، ولقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال، فهو واجب لذاته، ومن هنا ثبت أنه جوهر قائم بنفسه غنى عن الموضوع، ويسمى زماناً عندما توجد فيه حركة وإن لم توجد الحركة فهو الدهر.

واذا كان ذلك من حجج القائلين ان الزمان جوهر فإن الرازى يرد على هذه الحجة بأن

---

(١) أشار بعض المؤرخين والفقهاء والمتكلمين إلى أن الغزالى متأثر برسائل إخوان الصفا وابن سينا، ومنهم الإمام المازرى المغربى الذى قال: «وعرفنى صاحب له انه كان عكوف على رسائل إخوان الصفا وهى إحدى وخمسون رسالة ألفها من قد خاض فى علم الشرع والنقل وفى الحكمة فخرج بين العلمين.. ووجدت أبا حامد الغزالى يقول عليه» أى على ابن سينا» «فى أكثر ما يشير إليه من علوم الفلسفة» وتابعه على ذلك الذهبى وذهب الى ذلك أبو بكر الطرطوشى، وكذا ابن سبعين حيث قال: «ان كتاب الغزالى ويقصد: أما المنقذ من الضلال أو مقاصد الفلاسفة- على أكثر كلامه هو رسائل اخوان الصفا فانه فى الفلسفة ضعيف مثل أصله»
(راجع فى ذلك: د. عبد الرحمن بدوى - مؤلفات الغزالى ص ٥٣٢، ٥٣٦، ٥٤٠ أيضاً: مقدمة رسائل ابن سبعين ص ١٤).
أنظر أيضاً هامش كتاب الدكتور/ عمار طالبى - آراء أبى بكر بن العربى الكلامية - الجزء الأول- ص ١١٧.

الزمان أمر منقض والا لكان الشيء الذى حدث الآن فهو قد حدث فى زمان الطوفان، وحينئذ لا يكون شيء من الاشياء قبل شيء آخر مثلاً، والمنقضى ليس واجب الوجود لذاته لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلاً على أنه يكون واجباً فى سيلانه[1].

والدكتور حسام الالوسى يعلق على ذلك بقوله: «واضح أن أصل هذا الدليل موجود عند ارسطو واتباعه دون أن ينتحوا عنه أن الزمان جوهر أو واجب الوجود بل هو عرض عندهم للمتحرك وللحركة[2]، «ونكمل على تعليق الدكتور حسام ونقرر أن من اتباع ارسطو فى ذلك إخوان الصفا وابن سيناء حيث ربطوا الزمان بالحركة ربطاً تاماً.

ب- الزمان هو الفلك:

وديلهم أن كل شيء فى الزمان وكل شيء فى الفلك. ورد الرازى على ذلك إنه لا يقتضى أن يكون الزمان فلكاً بل يقتضى أن يكون بعض ما فى الزمان موجوداً فى الفلك، ويحلل هذا القول تحليلاً منطقياً ويقول بما أن المقدمة الكبرى كاذبة فان الفلك شيء، وليس فى الفلك شيء.

ج- الزمان عرض وهو نفس الحركة:

ولهم فى ذلك حجتان: إحداهما: أن الزمان مشتمل على الماضى والمستقبل (قضيتان فى الشكل الثانى لاتنتجان) لصحة اشتراك المختلفات فى بعض الأمور- من الناحية المنطقية.

وثانيهما: قولهم أن من لايحس بالحركة لا يحس بالزمان كما قيل فى حق اصحاب الكهف وكذلك المتمادى فى النظر يبعد عن ذهنة الزمان، وبالعكس المُغتم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة فى ذهنه. ورد الرازى انه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة فى بعض المواضع اتحادها. يورد الرازى أربعة فروق بين الزمان والحركة وهى:-

الأول: أنه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ بل أطول وأقصر.

(١) الرازى - المباحث الشرقية - ج١ ص٦٥١/٦٥٢ (بتصرف).
(٢) د. حسام الالوسى: مقال - مرجع سابق. ص ١٤٦.

الثانى: أنه قد تكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً (وهذا يتفق مع رأى البغدادى).

الثالث: أن الحركتين المختلفتين قد تتحدان فى الزمان.

الرابع: أن الزمان يصلح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة، والحركة السريعة لاتصلح لذلك فانه يقال: السريع هو الذى يقطع المسافة فى زمان أقصر ولايصح أن يقال فى حركة أقصر.[1]

اما عن الآن وعلاقاته بالزمان فيكرس الإمام الرازى لهما الفصل السابع والستين فى حقيقة الآن والفصل السبعين وهو هنا يقتصر على عرض تصورين للزمان متكاملين وهما تصور ارسطى بحق.

بمعنى أن الزمان متصل والآن القاطع كحد أو بداية ونهاية، وهو تصورى وليس جزءاً من الزمان، وأما الآن الذى بسيلانه يكون الزمان فهو جزء من الزمان بمعنى الكون فى الوسط مثل الحركة، كما هو معروف فى مذهب ارسطو.

.. يتضح مما سبق ان الرازى فى نقله للمذاهب يفضل فى كتاب «المباحث الشرقية» رأى ارسطو بأن الزمان هو مقدار الحركة(*)، وهذا على الرغم من أنه أفلاطونى المذهب

---

(١) الرازى – المباحث الشرقية ج١ ص ٦٥٣، أنظر أيضاً د. حسام الالوسى: الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ص ١٤٦.

(*) ويورد الرازى نفس الرأى الارسطى فى تقسيمه للمكنات على رأى الحكماء ويقول فى «المحصل»: «وأما الزمان» فهو مقدار الحركة عند ارسطو طاليس ويورد حجج عدم جواز وجود الزمان بأمور نذكر منها:

١– أنه لو كان موجوداً لكان إما قاراً بذات فيكون الحاضر عين الماضى، ويكون الحادث اليوم حادثاً زمان الطوفان وهذا خلف، أو لا يكون قار الذات، وحينئذ يقضى العقل بأن جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآن، والماضى، والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع ال زمان فى الزمان فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل وهو محال. ويعترض نصير الدين الطوسى (فى تلخيص المحصل) ويقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضى بل يكون معاً فى الجسم الذى هو قار الذات، ولا يلزم أيضاً أن يكون للزمان زمان لان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدماً على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيها ولا يلزم التسلسل.

٢– أن الزمان إما ماضى او مستقبل أو حال (حاضر) ولاشك أن الماضى والمستقبل معدومان، وأما الحاضر فهو الآن وهو إما أن يكون منقسماً فلا توجد اجزاؤه معاً، أو لا يكون منقسماً فيكون عدمه دفعة لا محالة. وينكر الطوسى وجود الآن، ويعرفه بانه فصل مشترك بين الماضى والمستقبل كالنقطة فى الخط. =

ويضعه الباحثون ضمن اتباع افلاطون، وقد رد على المذاهب الأخرى القائلة بأنه جوهر - كما قال بذلك ابو البركات البغدادى - أو أنه الفلك ذاته، وهو من المثبتين للزمان، ويقدم أيضاً أدلة من ينكر الزمان ووجوده مع رد ابن سينا عليهما، ووقف الرازى بجانب وجود الزمان وقد نقل الشيرازى قول الرازى فى الزمان، وقال إن صاحب المباحث الشرقية تحير فى أمر الزمان، ونوافق الشيرازى فى رأيه حيث أنه فى كتبه لانراه محدداً فى فكرة الزمان، وعرضه لآراء العقلاء والحكماء والفلاسفة أكثر من عرض رأيه نفسه، ولكن نجده تثبت فى شرحه (لعيون الحكمة)(*)، للشيخ الرئيس ابن سينا على مذهب افلاطون فقال فى

= ٣- الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالى يدل على فساد المقدم، وبيان الشرطية انه لو كان موجوداً وقابل للعدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية، ولا توجد مع القبل وهذه البعدية لاتتحقق إلا عند تحقق الزمان، ويعلق الطوسى فى الهامش بقوله ان هذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على مافى الزمان ومن اقتران وجود الشىء بعدمه.

٤- لو كان الزمان موجوداً لكان مقدار المطلق الوجود، ومن المحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد غداً، فان جاز انكار احدهما جاز إنكار الآخر، لكن يستحيل أن يكون مقدار المطلق الوجود لانه فى نفسه ان كان متجدداً إستحال إنطباقه على الثابت، وان كان ثابتاً إستحال إنطباقه على المتغير. فان قلت: نسبة التغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبته إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، قلت (أى الرازى): هذا التهويل خال من التحصيل - ولكن النصير الطوسى يذكر فى تلخيصه ان الزمان مقدار الوجود (قول الشيخ أبى البركات البغدادى) وكذا أن الباقى لايتصور بقاؤه إلا فى زمان مستمر وما لا يكون فى الزمان ويكون باقياً لابد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان، فالزمان مقدار الوجود، والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود فى أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير، ولم يقتض ذلك محالاً.

٥- واخيراً يبطل الرازى قول ارسطو طاليس بصفة خاصة فى القول بأن الزمان لو كان مقداراً لامتداد الحركة وامتداد، الحركة لا وجود له فى الاعيان، لان الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزءين والجزءان لا يحصلان دفعة عند حصول الأول، فالثانى غير حاصل وعند حصول الثانى فالأول ثابت.

.. لا نوافق على هذا الاعتراض ونتفق مع قول النصير الطوسى إنه مادام ارسطو طاليس قال: الزمان مقدار الحركة فماذا يغير المعترض الذى زاد فيه الأمتداد ليعترض عليه بمثل ما قيل ولم يعلموا أن الإمتداد هو المقدار المتصل، ولو لم يكن الامتداد فى لفظ الزمان معقولاً لما سمى العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الأمتداد، (أنظر ذلك تفصيلاً فى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للإمام الرازى مع تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسى. ص ٨٩ الى ٩١ (بتصرف) المتن مع الهامش - راجعة وقدم له طه عبدالرءوف سعد- مكتبة الكليات الازهرية - بدون تاريخ.

(*) كتاب ابن سينا نفسه متوافر وبين أيدينا أما شرح الرازى هذا فلم أستطع الحصول عليه واعتمدت على الاسفار الأربعة للشيرازى، وعيون الحكمة لابن سينا، والمباحث الشرقية للرازى - جزء ١ ص٦٤٧.

المباحث الشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليه من شكوك «وأعلم أنى أى (الرازى) إلى الآن لم أصل إلى حقيقة الحق فى الزمان، وان الناصرين، لمذهب ارسطو فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شىء من المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب افلاطون»، ومن هنا كان الرازى ضمن أتباع افلاطون وإلا فكان فهم الزمان لديه (من عيون الحكمة) لابن سيناء تلميذ ارسطو الأول من فلاسفة الإسلام.

ومذهب افلاطون فى الزمان قريب من مذهب الرازى وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته. ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التى بها يسمى سرمداً ودهراً وزماناً.

ثم قال: وأما مذهب افلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد، ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله تعالى[١].

والرازى يرى الزمان على معنيين:-

الأول: أمر موجود خارج الذهن يطابق الحركة فى كونها بين مبدأ ونهاية.

الثانى: أمر متوهم لا وجود له فى الخارج (الأعيان) والموجود فى الخارج هو الآن الذى يفعل بسيلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة[٢].

ويقول الدكتور حسام الالوسى أن الكلام هنا: عن معنى الآن كما هو واضح فى المباحث الشرقية وكلام الرازى جاء هنا على نمط مذهب ارسطو عن الزمان والآن[٣].

وذهب الزركان إلى أن الرازى لم يتخذ موقفاً معيناً فى المباحث الشرقية وإن كان ارسطياً فى مشكلة الزمان فى بعض المواضع منه، ويرى أن الرازى تحول من المذهب الأرسطى الى المذهب الأفلاطونى ماراً فى فترة تردد. ولكن بعد كتاب «المباحث» نجده فى كتاب «المحصل» يقول أن الأقرب عنده إنه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع بعض، أو حدوث قبل أو بعد، وكذا فى تفسيره (تفسير الرازى) أوضح أنه (الزمان) عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعدية، وفى المحصل هناك مسألة للإمام الرازى تفيد

---

(١) د. حسام الالوسى: المقال - المرجع ال سابق ص ١٦٥.
(٢) دائرة المعراف الاسلامية - تعليق الدكتور ابو ريدة مادة زمان ج١٠ ص ٣٩٩.
(٣) د. حسام الالوسى: المقال - المرجع ال سابق ص ١٦٥.
(٤) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية - ص٤٥٥ - دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٦٣.

بأن الفلاسفة زعموا أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة. فلنترك المادة ونتحدث عن المدة فماذا قالوا: يذكر الرازى أن الفلاسفة قالوا إن المادة: إن كل محدث فعدمه قبل وجوده فتلك القبلية ليست نفس العدم، فإن العدم قبل كالعدم بعدم وليس القبل بعد، وهى صفة وجودية تستدعى موصوفاً موجوداً فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا فى أول فهنا قبليات لا أول لها. والذى يلحقه القبلية لذاته هو الزمان. فهنا زمان لا أول له. ويجيب الرازى بالزمان، ولكان تقدم البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانياً، وأن يكون الزمان زمانياً فهما مُحالان[1].

أما فى شرح عيون الحكمة نجد الرازى عدل عدولاً تاماً عن مذهب أرسطو واتبع أفلاطون. ولنترك الرازى.. على أمل أن نعود إليه مرة أخرى كمتكلم فى الحديث عن الجوهر الفرد وقدم الزمان وحدوثه وقدم العالم وحدوثه، وهذا جزء من مشكلة حدوث العالم وقدمه سنتناوله مع البُعد الميتافيزيقى للزمان.

* * *

.. بعد ان عرضت فى الصفحات السابقة لبعض اتباع مذهب افلاطون من الإسلاميين – للزمان .. أود أن اعرض لبعض اتباع مذهب ارسطو فى الزمان ونخص بالذكر كلاً من: موقف ابن سينا وابن الرشد من الزمان.. **الأول** لتأثره بفكر إخوان الصفا.. **والثانى** لانه أرسطى أكثر من الأول فى مسألة الزمان بالذات.

* * *

١- تصور ابن سينا للزمان:-

كنا قد تحدثنا من قبل عن الحركة عند ابن سينا، ورأينا كيف كان أثر كل من: أرسطو وإخوان الصفا فى فكر ابن سينا واضحاً. والآن جاء دور الزمان، ويندرج ابن سينا كفيلسوف ضمن أتباع ارسطو فى فكرة الزمان، فما هو موقف ابن سينا من الزمان؟ وما هو تعريفه للزمان؟ وما هى طبيعة الزمان لديه؟ وهل هو متفق مع إخوان الصفا أم مختلف عنهم؟ وهل تأثر بهم حقاً؟ أم كان تأثيره ارسطياً؟

---

(١) الإمام الرازى : محصل افكار ..... ص٨٥، أنظر أيضاً نصير الدين الطوسى: تلخيص المحصل، هامش ص ٨٥.

... ونحن إذا تركنا جانباً مقولة أن ابن سينا فيضي يقول بحدوث العالم ذاتياً، وقارنا رأيه في ذلك برأيه في الزمان ورأى ارسطو فيه.. نجد أن تصور ابن سينا للزمان وتفاصيله ومشاكله هو تصور أرسطى بلا شك وقد بحث الموضوع في طبيعيات (الشفاء) وفي قسم الطبيعيات (بالنجاة) وفي معظم كتبه الأخرى معالجات خاصة في مناسبات معالجته لموضوعات أخرى، تماماً كما كان يفعل إخوان الصفا حيث يعالجون فكرة معينة في مناسبات عديدة، ومن هنا جاء الاضطراب في رسائلهم وابن سينا يهذب في بعض كتبه مذهب افلوطين والافلاطونية المحدثة في ارجاع الزمان إلى النفس الكلية، وهذا ما سنناقشه عند الحديث عن العلاقة بين الزمان والنفس.

ولقد تأثر بأفلاطون في تمييزه بين الدهر أو السرمد، والزمان الذى يجعله صورة الدهر أو صورة حسية للأزل، فالأول تعد أزلياً باقياً ثابتاً، والثاني الذى وجد بوجود السماء له بداية، ويتحرك حركة يمكن أن تكون لها نهاية، كما استفاد من ربطه بين فكرة الزمان وفكرة النفس على أساس أن بداية النفس هى بداية الزمان[1].

ويشير ابن سينا مراراً في مذهبه إلى التصور العامى لجمهور الناس للزمان، حيث ينظر إليه كشيء فيه تكون الحركات، وتتفق وتختلف فمنها معاً ومنها قبل ومنها بعد (القبلية والبعدية والآن) قياساً إلى السرعة والبطء كما يقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل، والى أجزاء كالأيام والساعات والشهور والسنين، ويجعلون مقياس ذلك دورات القمر بالنسبة للشهور، ودورات الشمس بالنسبة للسنين، ومن هنا جاء تأثير إخوان الصفا[2] على ابن سينا حيث لهم نفس التصور العامى لجمهور الناس للزمان، قبل الخوض في مجال الفلسفة وعمق تساؤلاتها وابن سينا أولاً حاول الكشف عن الأخطاء في المذاهب السابقة له[3] وركز على القول بأن الزمان ليس هو الحركة وفي تقريره لمذهبه اعتمد

---

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. ص ٢٣٤ (وقد ركز استاذنا على الجانب النقدى في فلسفة الزمان عند ابن سينا، واوضح بعد ذلك الأخطاء العديدة التى وقع فيها ابن سينا من خلال نقده – راجع صفحة ٢٥٨ وص٢٥٩).

(٢) إخوان الصفا: الرسائل. ج٢ ص ١٤.

(٣) ابن سينا – الشفاء – الطبيعيات– السماع الطبيعى – الفصل العاشر – من ص ١٤٨ الى =

أساساً على فهمه لظاهرة الحركة وكيف إنها تتطلب زماناً معيناً لتُحدث فيه وينتهى إلى تعريف الزمان من خلال المقارنة بين الزمان والحركة [1]- وابن سينا يهجو الاقوال السالفة عليه ويقول: أنها (قبل نضج الحكمة فى أمر الزمان وكلها غير صحيحة...)[2].

أما أن الحركة ليست زماناً فلأنه قد يكون حركة أسرع وحركة أبطأ دون أن يكون زمان أسرع من زمان، وأبطأ بل أقصر وأطول، وقد يكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً.

والحركة فصولها غير فصول الزمان والأمور المنسوبة إلى الزمان مثل: هوذى ونعته والآن وآنفا، ليست هى ذات الحركة فى شىء، والزمان يصلح أن يؤخذ فى حد الحركة السريعة جزءاً من الفصل، والحركة لاتصلح أن تؤخذ على إنها جزء متقدم.

ومن هنا كان لابد من التمييز بين الحركة والزمان وإلاّ وقعنا كما يقرر استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى - فى نفس الأخطاء التى سبق لابن سينا الكشف عنها فى المذهب الذى يسوى تسوية تامة بين الحركة والزمان[3].

.. ولكن هل معنى ذلك عدم وجود تشابه بين الحركة والزمان؟

نود أن نقول إن هناك تشابهات كثيرة منها:

أ- إن كليهما متصلان.

= ص ١٥٤. وقد عقد ابن سيناء هذا الفصل فى ابتداء القول فى الزمان، واختلاف الناس فيه ومناقضة المخطئين فيه، وأورد الشكوك المذكورة فى أمر الزمان ومنها:
١- من الناس من نفى أن يكون الزمان موجوداً اصلاً.
٢- ومنهم من جعل له وجوداً لا على انه فى الأعيان الخارجية بل على إنه أمر متوهم.
٣- ومنهم من قال ان الزمان هو مجموع أوقات.
٤- ومنهم من جعل الزمان جوهراً قائماً بذاته أزلى.
٥- الزمان هو الحركة: (أنظر أيضاً فى ذلك د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٤٢ الى ٢٤٢ - أنظر أيضاً ابن سينا - الشفاء - ص ١٥٤.

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٤٥.
(٢) ابن سينا - الشفاء - ص ١٥٢.
(٣) د. عاطف العراقى - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ٢٤٥.

ب- إن كليهما يعدان قصيرين أو طويلين.

حـ- إن كليهما يمكن أن تميزان التقدم والتأخر[١].

د- إن كليهما يعدان من لواحق الموجودات الطبيعية.

ولكن دائماً نجد الحركة أسبق من الزمان.

أ- تعريف الزمان وبيان طبيعته عند ابن سينا:-

بعد أن بين ابن سينا ضرورة وجود الزمان نافياً بذلك مذهب القائلين بأنه غير موجود، ذهب كما فعل أرسطو وفلوطرخس إلى تعريف الزمان: بأن عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر، لا بالزمان بل بالمسافة وإلاّ لكان بيان وجوده بياناً دورياً وهو تحديداً بالدور، والذى ظن بعض المنطقين أنه وقع فى هذا البيان دور[٢].

وابن سينا يوضح فكرة التقدم والتأخر بالنسبة للزمان بقوله: «ان هذا الشىء لا يكون قبل وبعد لأجل شىء آخر، لانه لو كان كذلك لكان القبل منه إنما صار قبلاً لوجوده فى قبل شىء آخر. وعلى هذا يكون الزمان عند ابن سينا تلزمه لذاته هذه الاضافة (أى القبل والبعد) كما تلزم سائر الاشياء بسبب الزمان»[٣].

ولكن هذا التغير من جانب ابن سينا.. هل يدلنا على أنه يتجه اتجاها ماديا.

(١) المرجع السابق – ص ٢٤٦.

تعقيب

(... ونحن نعلم أن الوقت المؤقت هو حد بين متقدم ومتأخر، وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف، فليس كونه عرضاً ككونه حركة أو سكوناً هو كونه متقدماً أو متأخراً أو معنى بل حقيقة التقدم والتأخر والمعية أمر آخر هو حال الزمان. اما الحجة التى اعتمدها جاعلو الزمان حركة فهى مبنية على مقدمة غير مسلمة، وذلك قولهم: إن كل ما يقتضى أن يكون فى طبيعته شىء ماض وشىء مستقبل فهو زمان).

وابن سينا يعارض هذا الرأى ويقول أن هذا غير مسلم ويعلل ذلك بأن كثيراً مما ليس بزمان هو ماض ومستقبل وهو كالطوفان والقيامة، والصحيح ان يقال: حركة فى زمان ماض ولايجوز أن يقال: حركة فى حركة ماضية. (يراجع تفصيلاً عن المذاهب الباطلة فى الزمان): (ابن سينا الشفاء: ص١٥٣ – ١٥٤).

(٢) ابن سينا – الشفاء – الطبيعيات.. ص ١٥٧، أيضاً: الإشارات والتبيهات. قسم الإلهيات ص٥٠٤.

أيضاً، د. عاطف العراقى: الفلسفة.. ص ٢٤٧ نقلاً عن: Aristatle: Physica: P.4. ch 1.

أيضاً : فلوطرخس: فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة. ص ١١٩.

(٣) ابن سينا – الشفاء – ص ١٥٨.

.. ومتى يكون الزمان مادياً؟

.. يمكن القول أن ابن سينا يتجه إتجاهاً مادياً حتى الآن فى تفسير الزمان وخاصة فى الشفاء ولكن كيف ومتى؟ هذا ما تجيب عنه نصوص ابن سينا نفسها حيث يقول فى نص هام له:

«.. ولما صح أن الزمان ليس مما يقوم بذاته وكيف يكون مما يقوم بذاته وليس له ذات حاصلة وهو حادث وفاسد؟ وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة فيكون الزمان مادياً، ومع إنه مادى موجود فى المادة بتوسط الحركة فإن لم تكن حركة ولا تغير لم يكن هناك زمان..»[1].

واخيراً الزمان لا يوجد عند ابن سينا إلا مع وجود تجدد حال مستمر حيث يتحقق القبل والبعد بتجدد الحال، فى أمور، وإن لم يكن هناك تجدد فهذا خلف.

ومن تفسير ابن سينا للزمان وبيان طبيعته وما هيته يتضح أن الزمان كم ولكنه ليس منفصلاً بل متصلاً، والزمان لايعد قار الذات كما أنه ليس مقداراً لهيئة قارة، والزمان دائم التجدد والوجود على سبيل الإنقضاء والتجدد، والزمان مقدار كما قال ابن سينا وانه متصل، وعاد لأتصال الحركات والمسافات، فإن ذلك يستدعى ضرورة البحث فيما يسميه ابن سينا (بالآن) أو الفصل المتوهم.

ب- الترابط بين الآن والزمان.

الفيلسوف ابن سينا يجتهد فى دراسة الآن كما حاول دراستها ارسطو من قبل فى كتابه الضخم «الطبيعة» ويعقد لها فصلاً من كتابه الشفاء[2] بالإضافة إلى العديد من المواضع فى مؤلفاته الأخرى.

وابن سينا فى مجال بيان أوجه التشابه والاختلاف بين النقطة فى الخط والآن فى الزمان يستمد من ذلك رأيه فى مسألة ازلية العالم. إذ ان ابن سينا فى تفسيره لمسألة الأزلية والأبدية يفرق بين الحركة على خط مستقيم، والحركة على الدائرة. فاذا ربطنا هذه

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٢) الفصل الثانى عشر - فصل فى بيان أمر (الآن). من ص ١٦٠ - ١٦٥.

التفرقة برأيه فى مسألة الآن، وقوله أنه يشبه النقطة على دائرة لا النقطة على خط مستقيم يمكن القول إن جذور أقواله فى مسألة الأزلية تكمن فى تفسيره للآن[1].

يقول ابن سينا: «إن الآن يعلم من جهة العلم بالزمان فان الزمان لما كان متصلاً فله لامحاله فصل يتوهم، وهو الذى يسمى الآن...»[2].

هذا بالاضافة إلى أن فكرة الآن فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لادراك معنى الزمان. ومن هنا يصبح فهم ابن سينا للآن على هذا النحو تخفف من حدة الطابع المادى الذى يعلنه بارجاعه - الزمان - إلى الحركة وهذه بدورها لاتوجد إلا فى الاشياء المتحركة[3].

والبحث فى مسألة الآن شغل الفلاسفة الذى تبعوا أرسطو بصفة خاصة لأنهم جعلوا الزمان مثل الحركة كماً متصلاً أى لا يتألف من لحظات منفصلة كما فى المذاهب التى تنادى بالجوهر الفرد من علماء العقائد، وبصفة خاصة الاشاعرة[*] الذين ذهبوا الى أنه يتركب من آنات مفردة.

والآن واصل لا فاصل - كما يذكر ابن سينا[4]. ومن هنا فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجوداً بالقياس إلى نفسه، بل بالقوة (أى القوة القريبة من الفعل) وهو أن الزمان يتهيأ أن يفرض فيه الآن دائماً، إما بغرض الغارض أو بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع (الشمس مثلاً) أو غروبه أو غير ذلك، وذلك بالحقيقة ليس إحداث فصل فى ذات الزمان نفسه بل فى إضافته إلى الحركات تماماً كما يحدث فى الفصول الإضافية فى المقادير الأخرى، كما ينفصل جسم من جزء آخر نتيجة للتوازى أو التماس أو

---

(١) د. عاطف العراقى - الفلسفة .... ص ٢٤٩.

(٢) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات السماع الطبيعى - فصل ١٢ ص ١٦٠.

(٣) د. عاطف العراقى - الفلسفة ... ص ٢٥٠.

(*) اما الزمان عند الاشاعرة ذرات منفصلة وكل ذرة منه تسمى الآن وهو أيضاً إقتران الأشياء فى الوجود أو أن شئت قلت انه يمثل علاقة بينهما (راجع فى ذلك: دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة ابو ريده ص ٦٩).

والجوهر الفرد فكرة أول من اثارها الفيلسوف المعتزلى أبو الهزيل العلاف (٢٣٥هـ) وتوسع فيها الاشاعرة على يد ابا بكر الباقلانى (٤٠٣هـ) الذى صبغ الاشعرية بصبغة مذهبية.

(٤) ابن سينا - الطبيعيات - الشفاء - ص ١٦١.

حتى فرض الفارض دون حصول فصل بالفعل فى نفسه بل بالقياس إلى غيره[1].

ومن هنا نود القول أن الآن لايعد جزءاً من الزمان بل هو حد له يفصل الماضى من المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها، نظراً لأن الآن يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد فيها.

.. وكما يذكر الدكتور/ عاطف العراقى[2] أن هذه ما يجعلنا نميز بين معانى التقدم والتأخر، واذا كان لابد من التميز بين معانى التقدم والتآخر، لادراك الزمان أو لأ دراك الآن.، فإننا يمكن أن نخرج من ذلك بالقول بأن الزمان لا يمكن ان يُفهم إلاَّ بالآن، والآن كذلك لا يمكن أن يُفهم إلاَّ من خلال الزمان. أى إنهما معنيان مرتبطان أحدهما بالآخر تمام الارتباط.

والآن كما يقرر ابن سينا هو الذى يعد الزمان فانه مالم يكن آن لم يعد الزمان، والمتقدم والمتأخر يعدان الزمان، أيضاً على هذا الوجه (أى بأنه جزؤه ويحصل جزئيه بوجود الآن) وكذا لأن المتقدم والمتأخر فى الحقيقة أجزاء الزمان[3] وكل جزء منه ينقسم كأجزاء الخط، فالآن أولى بالوحدة والوحدة أولى بالتعديل، فالآن يعد على الجهة التى يعد النقطة ولا ينقسم، والحركة أيضاً تعد الزمان كما ذكرنا بأن يوجد المتقدم والمتأخر بسبب المسافة، بمقدار الحركة يكون عدد المتقدم والمتأخر، ولو لا الحركة بما يفعل فى المسافة (من حدود

---

(١) نفس المرجع ص ١٦١ (أنظر أيضاً د. عاطف العراقى – الفلسفة .... ص٢٥١).

(٢) د. عاطف العراقى – الفلسفة.. ص ٢٥١ (استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى يعود للوراء ويذكر ان الفيلسوف الكندى ذهب إلى أن هذا الآن المحفوف بالماضى والمستقبل لا يوجد بالفعل إذ لا بقاء له لانه ينقضى قبل تكفيرنا فيه. فالكندى يقول: «ان هذا الآن ليس زماناً، ولكن إذا أعتبر فى الفعل أى توهم – من آن، فإننا نضع أن فيما بينهما يوجد زماناً (راجع فى ذلك: رسالة فى الجواهر الخمسة ص ٣٤ وما بعدها).

وابن سينا فى النجاه.. ص ١١٨، عيون الحكمة ص ٢٧ – متأثر بالكندى إذ يذهب إلى أن الزمان ليس هو الآن بل اتصال الآنات (راجع هامش ص ٢٥١ د. عاطف العراقى: الفلسفة..).

(٣) ابن سينا – الشفاء – الطبيعيات – ص ١٦٥.

(٤) نفس المرجع. ص ١٦٥ انظر ايضا: د. عاطف العراقى ص ٢٥٣ : الفلسفة.. ويذكر ان الآن اذ كان شيئا يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فان ذلك يؤدى الى القول.

– كما ذكر ابن الرشد (فى تلخيص السماع الطبيعى ص٤٩) – إلى أننا متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان إذا عدم شعورنا بالآن يؤدى بالتالى إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر فى الحركة.

<u>والخلاصة:</u> ان فكرة التقدم والتأخر ضرورية للشعورية بالآن والشعور بالزمان.

التقدم والتأخر) لما وجد للزمان عدد. ولكن الزمان يقدر الحركة والحركة تقدر الزمان، والزمان يقدر الحركة على وجهين:-

أحدهما: أنه يجعلها ذا قدر.

وثانيهما: أنه يدل على كمية قدرها. والحركة تقدر بالزمان على أنها تدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر. ومن ذلك يمكن أن تفهم الترابط بين الآن والزمان بفهم العلاقة بين الزمان والحركة.

٢- ابن رشد ومسألة الزمان:-

.. قلنا من قبل إن ابن الرشد أرسطى أكثر من ابن سينا وفى مسألة الزمان بالذات فهو يراه – أى الزمان– قديماً أزلياً، مع أن ابن الرشد لايذكر المذاهب فى شكل مفصل ومقصود بل من خلال اثبات رأيه وهو مطابق مع رأى أرسطو نفسه فى الزمان بلازيادة ولانقصان، وهو يذكر فى رسائله أن الزمان عرض هو الحركة، وهو مقدار الحركة[١] وهو مع ذلك لا يذكر مذهب نفاة الزمان لأن وجوده عنده أمر بديهى، وهنا يتفق مع أبى البركات البغدادى[٢] ويختلف مع إخوان الصفا[٣].

.. وابن الرشد قد استحق بجدارة لقب الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو حكيم اليونان لأنه قد اكتملت على يده هذه الشروح، وبلغت به قمتها وغاياتها فى العصر الوسيط[٤].

نود أن نقرر إن كل ما قلناه عن أرسطو موجود فى رسائل ابن الرشد خصوصاً السماع الطبيعى وفى شرح ابن الرشد لما وراء الطبيعة لأرسطو، مع تشديده على قدم العالم مع قدم الزمان وطبيعة الزمان عند ابن الرشد قديمة ورفض بذلك مقولة المتكلمين فيه.

وقد قام الدكتور/ حسام الالوسى بتلخيص مذهب ابن الرشد فى رسائله (السماع)

---

(١) ابن الرشد: رسائل ابن الرشد – تلخيص السماع الطبيعى – ص ٤٦ – ٤٧ – حيدر آباد الدكن – ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م طبعة أولى.

(٢) ابو البركات البغدادى – المعتبر فى الحكمة: القسم الطبيعى ص ٦٩ وما بعدهما.

(٣) اخوان الصفاء – الرسائ ج٢ ص ١٥.

(٤) د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن الرشد. ص ١٥، ١٦. طبعة ثانية دار المعارف سنة ١٩٨٣.

(والسماء والعالم) (وما بعد الطبيعة)، لاهميتها لافي توضيح مسائل غير واضحة التعابير عند ارسطو بل لأنها تضيف هنا وهناك اضافات مفيدة عموماً، وفي إعطاء عرض منظم وواف للمذهب[1].

ووجود الزمان عند ابن الرشد واضح وبينٌ بنفسه، ولذلك تراه يقتصر على بحث ماهيته ومع أن وجوده واضح فقد عد أحد أصناف الكم، ولكون اجزائه أما ماض وإما مستقبل وانه ليس شيء منه يمكن أن يشار إليه بالفعل فان أقرب شيء يشبهه هو الحركة. ولا يمكن أن نتصور زماناً ان لم نتصور حركة وهنا يتفق ابن الرشد مع ابن سينا ومالم نشعر بها لم نشعر بالزمان، فشعورنا بالحركة دليل على وجود الزمان ومروره... كحال الذين ناموا أو أهل الكهف أو الذين استغرقوا في النوم الشديد، أو في العمل اللذيذ، وهذا يقصر الزمان ولاتحس به كيف مرّ وكيف انقضى!!

رغم أن الزمان في القلق يبدو طويلاً كما في الحزن يبدو ثقيلاً!!

ويبين ابن الرشد الأسباب وهي كما عند ارسطو طاليس، ولذلك ليس هي حركة السماء كما عند البعض - ويقصد بهم إخوان الصفا، والذين يحتجون بلغز افلاطون الذين وضعوا تحت الارض منذ الصبا فلم يحسوا حركة الجرم العالي لايشعرون بالزمان. وهذا غير صحيح على رأى الدكتور حسام الالوسي[2]. فعند ابن الرشد هم يشعرون بزمان لأن لهم سائر الحركات. والزمان عارض للحركة وان الحركة مأخوذة في حده فانا لانقدر أن نتصوره خلواً منها والعكس صحيح فهو إذن عارض للحركة، ولا يوجد بنفسه كجوهر، بل من حيث هو كم فهو في موضوع، وهو الجرم السماوي. ومن هنا يظهر إن

---

(١) د. حسام الالوسي: مقال مجلة عالم الفكر. ص ١٤٧، ١٧٨.

(٢) المرجع السابق - ص ١٧٩.

(٣) عن مذهب الفارابي - الزمان عنده حادث عن حركة الفلك وليس له حدوث زماني.. مع تفاصيل آخرى: انظر الجمع بين رأييّ الحكيّمين، نشر ديتريشي - ليدن - ١٣٩٠ ص ٢٣ - ٢٥. والزمان عند الفارابي ازلي ليس له بداية زمانية ولكنه محدث بالذات. انظر في ذلك (مساذ متفرقة) حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ. ص ٦/٥ وانظر ايضا: (تجريد الدعاوى القلبية) جيدر آباد الدكن ١٣٤٩ هـ ص ٧ وهنا يرفض نظرية المتكلمين في ان العالم بدأ في زمان لاحق ويحاجهم باستحالة الترجيح بلا مرجع انظر في ذلك (الفصول المدنية) نشر دنلوب كمبردج - لندن سنة ١٩٦١ ص ١٥٧ - ١٥٨ وأيضاً كتاب الحروف وهو من أهم كتب الفارابي في الأمور الطبيعية.

مقولة: «متى» متقومة بالجوهر، وذلك أن الشيء إنما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير، والمتغير إما يكون ضرورة جسماً، وأظهر ما يوجد الزمان تباعاً للحركة المكانية بسبب أن بعض اجزائها متقدم وبعضها متأخر، واتصال الحركة وكونها ذات اجزاء متقدم ومتأخر لها من أجل البعد، وللزمان الاتصال والتقدم والتأخر من أجل الحركة. والبعد يتصور فيه المتقدم والمتأخر وأن يفرض عليه أقل نقطة، وحينئذ نتصور منه متقدم عليها ومتأخر عنها. (1) وكذلك فى الحركة لا يفهم المتقدم والمتأخر إذا أخذت واحدة بالفعل، فأما إذا أخذ فيها نهاية تفصل المتقدم منها عن المتأخر فلسنا نعقل شيئاً سوى الزمان، وذلك أن المتقدم والمتأخر ليسا سوى الماضى والمستقبل إذ كان ذلك الشيء الذى يأخذ نهاية الحركة المتقدمة، ومبدأ للحركة المتأخرة هو الآن. ولذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان، وهذا الكلام قلناه فى الحديث عن ابن سيناء أيضاً فهما متفقان(*) فى مسألة الآن. فهى من الزمان بمنزلة النقطة من الخط.

فالزمان هو ضرورة معدودة للمتقدم والمتأخر الموجود فى الحركة، وهذا معنى قول أرسطو أن الزمان عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر، أى معدود لاعدد لان العدد آحادى والزمان ليس جماعة الآحاد، وانما هو جماعة المتقدم والمتآخر، وهما معدود لاعدد، لكن من جهة ان هذا المعدود به تقدر الحركة. مثل ما العدد يقدر، يقال أن الزمان عدد الحركة.

ولانود ان نطيل فى الحديث عن ابن الرشد حيث لنا عودة إليه فى الكلام عن حدوث وقدم العالم، مقارنة مع إخوان الصفا - ونقول أن ابن الرشد ليس فيضياً ولا

---

(1) ابن الرشد : رسائل ابن الرشد - السماع الطبيعى - حيدر آباد الدكن سنة ١٩٧٠م. ص٤٦، ٤٧.

(*) اتفاق ابن الرشد مع ابن سينا فى مسألة الزمان ليس معناه انه تابع له أو متفق مع كل ما يراه ابن سينا بل على العكس لقد نقض ابن الرشد ابن سينا فى كثير من المسائل بل ان ابن الرشد نقض كثيرا من المتكلمين والفلاسفة والصوفية بل نود أن نقول: إن منهج ابن الرشد أصلاً يعتبر نقدا - عقليا - ثوريا، حيث جاء بعد الغزالى وله معه مطارحات كثيرة - (راجع فى ذلك: كتاب د./ عاطف العراقى - المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، وبصفة خاصة - الفصل السادس ص ١٩٣ وما بعدها).

افلوطينيا(*) بل هو أرسطى المذهب رغم انه لا يذكر ولا يشير إلى أن حد الزمان يظهر فيه فعل النفس من جهة، وموجود خارج النفس من جهة أخرى، وان التقدم والتأخر فى الحركة ليس فعل النفس لنتخلص من النظرة الذاتية للزمان كما فعل ارسطو. وتلك نقطة الخلاف بينهما ولا شيء.

* * *

٣- تعريف إخوان الصفا وخلان الوفا للزمان وماهيته:-

.. لقد عقد اخوان الصفا وخلان الوفا فصلاً عن ماهية الزمان من أقاويل العلماء، واوضحوا فيه تصور الزمان عند الجمهور من الناس (التصور العامى للزمان) وربطوا الزمان بحركات الفلك، وذكروا نفاة الزمان، وأجزاء الزمان، وقسموا اليوم إلى ساعات والساعات إلى أجزاء (ثوان) وربطوا كل ذلك باستدارة الأرض.

.. وإذا كنت قد أوضحت في الصفحات السابقة بُعدين **أحدهما**: تاريخى يمثل المذاهب الكبرى القديمة والوسيطة فى الزمان (الزمان من: ما قبل سقراط مروراً بأفلاطون وأرسطو حتى أفلوطين)، **وثانيهما**: تأثيرى يجر معه أتباعا للمذاهب الكبرى من فلاسفة المتكلمين مثل: ابو بكر الرازى الطبيب وابو البركات البغدادى والفخر الرازى وابن سينا وابن رشد، وتخلل ذلك: الحديث عن الكندى فيلسوف الإسلام الأول، والفارابى المعلم الثانى والذى يجمع بين كل من أرسطو وافلاطون – فأننى أود فى تلك الصفحات أن

(*) ابن رشد ممن ينكرون نظرية الفيض حيث اعتبر النفس خلقاً لله مباشرة، وذهب إلى أن المعرفة العادية تكتسب عن طريق الحواس والتجريد، وذلك ما اثبته الدكتور/ محمود قاسم الذى فند مزاعم من أدعى أن، ابن رشد من القائلين بالفيض (د. محمود قاسم: فى النفس والعقل، ابن رشد وفلسفته الدينية طبعة ثالثة مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٩م ص ١١٧)، واستند فى إنكار ابن رشد للفيض على نص ذكره ابن رشد نفسه فى تهافت التهافت – المؤلف الذى وضع خصيصاً للرد على الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» والنص، هو: «واما الذين قالوا بواهب الصور فانهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً، وليس يوجد ذلك لاحد من القدماء إلاّ لبعض فلاسفة الاسلام» أنظر فى ذلك – ابن رشد: تهفات التهافت القسم الاول – تحقيق دكتور/ سليمان دينا ص ٢١٤ وما بعدها. دار المعارف مصر – الطبعة الثالثة وأيضاً دكتور/ عمار الطالبى/ آراء ابى بكر ابن العربى الكلامية – مرجع سابق ص ١٢٢ ويقرر الدكتور: عمار الطالبى أن ابا بكر بن العربى سبق ابن رشد فى المغرب العربى فى إنكاره الفيض، ونحن لا نؤيده حيث إنهما معارضان والأرجح ان ابا بكر بن العربى هو الذى تأثر بابن رشد وليس العكس.

أعرض لتصور إخوان الصفا للزمان ثم نعرض للشيرازى والجرجانى فى ثنايا البحث كأقطاب واتباع المذاهب الكبرى حيث تأثرا معاً بكل من أرسطو وافلوطين. أما إخوان الصفا كما ذكرنا مراراً فقد تأثروا بكل المذاهب الكبرى، ومن هنا يصعب تصنيفهم تحت مذهب فيلسوف معين كأتباع.

وإذا كنت قد أتخذت- منهجيا- من البداية- وخاصة عند عرض مشكلة الحركة. فيلسوف قبل إخوان الصفا (أرسطو) وفيلسوف بعد إخوان الصفا (ابن سينا) الأول كعامل مؤثر والثانى كعامل متأثر، فاننى هنا سوف أضع اخوان الصفا تحت تأثير كل من أرسطو وافلوطين، ومن هنا جاء الحديث عن اخوان الصفا بعد ذكر مذهب ابن سينا فى الزمان وهو بلا شك أرسطى لا يندرج تحت تبعية أى فيلسوف آخر، بعكس إخوان الصفا.. فماذا قال اخوان الصفا فى الزمان؟

* * *

يقول إخوان الصفا فى رسائلهم عن الزمان: «أما الزمان عند جمهور الناس فهو مرور السنين والشهور والايام والساعات»[1] وهذا ما نجده عند ابو البركات البغدادى كتصور عامى للزمان. ويذكر إخوان الصفا أيضاً كل ما قيل عن الزمان.. «وقد قيل إنه عدد حركات الفلك بالتكرر، وقد قيل انه مدة يعدها حركات الفلك، وقد يظن كثير من الناس أن الزمان ليس بموجود أصلاً، إذا أعتبر بهذا الوجه..»[2] أى أن هذا التعريف فى نظر إخوان الصفا يجعل الزمان غير موجود أصلاً أى نفى الزمان، ويعارض إخوان الصفا فيما بعد أصحاب نفاة الزمان، وعلى اعتبار أن هناك وجها آخر لأعتبار الزمان، ولتحليل النص الهام الوارد بهذا الفصل، ولكن كيف يتصور البعض أن الزمان ليس بموجود بهذا الوجه؟

يقول إخوان الصفا السبب فى ذلك إلى أجزاء الزمان، وتقسيم السنون، ونرى ذلك واضحاً من قولهم: «.. وذلك أن أصول أجزاء الزمان السنون، والسنون منها ما قد مضى، ومنها مالم يجئ بعد، وليس الموجود منها إلا سنة واحدة، وهذه السنة أيضاً (تنقسم) إلى شهور منها ما قد مضى ومنها لم يجئ بعد، وليس الموجود منها إلا شهراً واحداً (ثلاثون يوماً)، وهذا الشهر منه أيام قد مضت وأيام لم تجئ بعد، وليس الموجود منها إلا يوماً واحداً

(١) إخوان الصفا - الرسائل - جـ٢. ص ١٤.
(٢) نفس المصدر: جـ٢ ص١٤.

(أربع وعشرون ساعة) وهذا اليوم ساعات منها ما قد مضت، ومنها ما لم تجئ بعد، وليس الموجود منها إلا ساعة واحدة. (ستون دقيقة) وهذه الساعة (تنقسم) إلى أجزاء منها ما قد مضى وآخر ما جاء بعد، فبهذا الاعتبار ليس للزمان وجود أصلا[1]، هذا هو الوجه الأول الذى يذهب إليه أصحاب نفاة الزمان.

- أما الوجه الآخر والذى يذهب إلى وجود الزمان فيقول إخوان الصفا أن هؤلاء اذا أعتبروا ما يأتى جيداً فالزمان موجود أبداً، وذلك أن الزمان كل يوم وليلة، أربع وعشرون ساعة، وهي موجودة في أربع وعشرين بقعة من استدارة الأرض تكون حولها دائما[2]. ولكن كيف يبين ذلك اخوان الصفا من خلال رسائلهم؟

بيان ذلك أنه إذا كان نصف النهار في يوم الأحد مثلا في البلد الذى طوله تسعون درجة، فإن الساعة الاولى من هذا اليوم موجودة في البلدان التي طولها من درجة الى خمس عشرة درجة، والساعة الثانية موجودة في البلدان التي طولها من ست عشرة درجة الى ثلاثين درجة، والساعة الثالثة موجودة فى البلد الذى طوله من احدى وثلاثون درجة الى خمس وأربعين درجة، والساعة الرابعة موجودة فى البلدان التى طولها من ست وأربعين درجة الى ستين درجة والساعة الخامسة موجودة في البلدان التى طولها من إحدى وستين درجة إلى خمس وسبعين درجة، والساعة السادسة موجودة في البلدان التى طولها من ستة وسبعين درجة إلى تسعين درجة، والساعة السابعة موجودة في البلدان التى طولها من إحدى وتسعين درجة، إلى مائة وخمس درجات، والساعة الثامنة موجودة في البلدان التى طولها مائة وست درجات إلى تمام مائة وعشرين درجة، والساعة التاسعة موجودة في البلدان التى طولها مائة وخمس وثلاثون درجة، والساعة العاشرة موجودة في البلدان التى طولها إلى تمام مائة وخمسين درجة (أى من ١٣٥° - ١٥٠°) والساعة الحادية عشرة موجودة في البلدان التى طولها إلى تمام وخمس وستين درجة (١٥٠° - ١٦٥°) والساعة

(١) المرجع السابق. جـ٢ ص ١٤ (ما بين القوسين من عندنا وما بين التنصيص كلام اخوان الصفا).
(٢) نفس المرجع ص ١٤.

الثانية عشرة موجودة فى البلدان التى طولها إلى تمام مائة وثمانين درجة [1] (١٦٥° - ١٨٥°).

ونود أن نوضح ذلك بالشكل التوضيحى الآتى:

الساعـــــات	موجـــودة فى البلدان التى طـــــولها		
	مـــن	الـــى	الفرق الزمنى
الأولى	١°	١٥°	١٥ درجة
الثانية	١٦°	٣٠°	، ،
الثالثة	٣١°	٤٥°	، ،
الرابعة	٤٦°	٦٠°	، ،
الخامسة	٦١°	٧٥°	، ،
السادسة	٧٦°	٩٠°	، ،
السابعة	٩١°	١٠٥°	، ،
الثامنة	١٠٦°	١٢٠°	، ،
التاسعة	١٢١°	١٣٥°	، ،
العاشرة	١٣٦°	١٥٠°	، ،
الحادية عشرة	١٥١°	١٦٥°	، ،
الثانية عشرة	١٦٦°	١٨٠°	، ،

نلاحظ ان فرق الزيادة بين موقع البلدان فى الساعات من الأولى الى الثانية عشرة أى ١/٢ اليوم هو ١٥ درجة/ ثانية. معنى ذلك أن الـ ١/٢ الآخر يكون ١٨٠×٢= ٣٦٠° ولقد استخدم اخوان الصفا الهندسة والفلك والجغرافيا فى حساب وبيان تلك الأزمنة واثبتوا وجوداً أبداً. دحضوا فيه آراء أصحاب نُفاة الزمان.

* * *

(١) المرجع السابق ص ١٤، ١٥ (والأرقام الحسابية ما بين القوسين من عندنا)

ويقول اخوان الصفا بعد ذلك انه فى مقابل كل بقعة من هذه البقاع من استدارة الأرض ساعات الليل موجودة كل واحدة كنظيرتها، ولكن لكل موضع من الأرض أقدار مختلفة من الليل والنهار، والشمس تضئ فى نصف الأرض، أبداً حيث كانت، وبستر قطر الأرض عن نصفها الآخر الذى كان أشرق على نصفها الذى يلى الشمس، فيكون ماطلعت عليه الشمس نهاراً.

وما سترت بقطرها عن نصفها من ضوء الشمس ليلاً. وكلما دار النهار دار الليل معه، كل واحد منهما ضد صاحبه، وكلما زال احدهما زال الآخر معه، فالليل والنهار يبتديان الإقبال من مشرق الأرض، ثم يسيران على سير الشمس فيسبق طلوع الشمس على أول الأرض طلوعها على آخرها باثنتى عشرة ساعة، وكذلك الليل.

ويقول أصحاب الرسائل انك اذا تشككت فيها (أى فيما قالوه)، فأسأل أهل الصناعة الناظرين فى علم المجسطى (أى الفلك وهو اسم كتاب)(*) يخبروك بصحة ما قلناه فإنه قد قيل: «استعينوا على كل صناعة بأهلها»[1].

ونحن نقول لاخوان الصفا أن القرآن الكريم به آيات كثيرة تدور حول الليل والنهار والشمس والقمر وقد بلغ ذكر الليل ومشتقاته فى القرآن حوالى ٤٧ مرة، والنهار حوالى ٥٤ مرة[2].

يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ .... ﴾[3].

وأيضاً: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ (١٩٠) ﴾[4].

وأيضاً: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ..... ﴾[5].

(*) لبطليموس

(١) المرجع السابق ص١٥.

(٢) محمد فؤاد عبد الباقى - المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم - دار الحديث - القاهرة ص ٦٥٤٦ وما بعدها. طبعة أولى سنة ١٤٠٦هـ.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٤.

(٤) سورة آل عمران آية ١٩٠.

(٥) سورة لقمان آية ٢٩، سورة فاطر آية ١٣، سورة الحديد آية ٦ .... الخ

والله سبحانه يوضح أن الشمس لا تستطيع أن تدرك القمر كما أن الليل لا يسبق النهار وكل واحد منها ضد صاحبه كما يذكر إخوان الصفا. ويوضح الله تعالى هذا بالآية الكريمة ﴿ لاَ الشَّمسُ ينبَغِى لَمَا أَن تُدرِك القَمَرَ ولاَ اللَّيلُ سابِقُ النَّهارِ... ﴾[1] وصورة الزمان عند إخوان الصفا يحصل فى نفس من يتأملها من كرور الليل والنهار حول الأرض دائماً، ويحصل فيها صورة العدد من تكرار الواحد: وذلك أن العدد كله إفرادُه وأزواجُه، صحيحهُ وكسوُره، آحاده وعشراته، ومئاته وألوفه، ليست بشيء غير جملة الآحاد، وهى تحصل فى نفس من يتأملها، كما وضح ذلك إخوان الصفا فى رسالة العدد، وهنا نجد وضوح الأثر الفيثاغورى.

.. وهكذا الزمان عند إخوان الصفا ليس هو بشيء سوى جملة السنين والشهور والأيام والساعات والثوان، وتحصل صورتها فى نفس من يتأملها تكرار كرور الليل والنهار حول الأرض دائماً، ولقد اصابوا حينما جعلوا الزمان كذلك. إلا إنهم يخلطُون بين الزمان الذى هو صورة ذهنية مطلقة تمكننا من ان نتخيل تعاقب العلل والمعلولات، وبين قياس الزمن الذى هو السنون والشهور والأيام، وهذا هو التصور العامى لدى جمهور الناس.

ولكن يجب ان نعلم أن إخوان الصفا قد تناولوا الحديث عن العلاقة بين الزمان والمكان، ولقد تحدثت فى المبحث الثانى عن الحركة فماذا قال الإخوان عن المكان؟[2].

عن علاقة الزمان بالمكان نجد أن الاخوان قالوا: «أما من قال الزمان والمكان فانما عنى بالزمان العقل، إذ هو زمان الأزمنة، ودهر الدهور، وعنه بدَّت الحركة التى هى أصل الزمان، وعنى بالمكان النفس إذ كانت مكاناً يلقى اليها فيه العقل من فوائده فتكون هى المكان وهو المتمكن، وهو الزمان وهى المتزمن، وقالوا «انه يوجد فى مقابل كل بقعة من استدارة الأرض ساعات الليل والنهار، موجودة لكل واحدة كنظيرتها، ولكل موضع من الأرض، اقدار مختلفة من ساعات الليل والنهار» [3] كما ذكرنا.

---

(١) سورة يس آية ٤٠.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل جـ٢ ص ١٠ وسوف نعرض مبحثاً مستقلاً عن العلاقة بين الزمان والمكان.

(٣) الرسائل ج٢ ص ١٦ (ويقول إخوان الصفا أن الخمسة أشياء التى شرحناها وهي: الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة على حد قولهم محتوية على كل جسم فمن لم يكن مرتاحاً بالنظر فى الأشياء فلا يسعه النظر فى الأمور الطبيعية).

.. ومن هنا يتضح لنا أن إخوان الصفا فى تعريفهم للزمان آثروا التعريف العامى بعد أن عرضوا لأصحاب نفاة الزمان واثبتوا وجوده بدلائل هندسية وجغرافية وفلكية وحسابية متأثرين بأرسطو وأفلوطين وفيثاغورث، ومؤثرين فيمن جاءوا من بعدهم ومنهم الشيرازى(*) الذى يذكر جملة مذاهب ابن سينا فى الزمان، وخاصة فيما جاء فى كتاب «الشفاء» ويضيف إليها مذاهب أخرى مما أستحدث بعد ابن سينا، ومنهم الجرجانى(**) من المتكلمين، والغازلى كما قلنا.

(*) يقول الشيرازى «ذكر الشيخ ابن سينا فى الشفاء أن من الناس»:-

١- من نفى وجود الزمان مطلقاً،

٢- من أثبت له وجوداً لا على إنه فى الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنه أمر متوهم.

٣- من جعل له وجوداً لا على أنه واحد فى نفسه بل على إنه نسبة ما من جهة ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه. فتخيل أن الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر (وهذا يتفق مع قول بعض الصوفية).

٤- من وضع له وجوداً وجدانياً على إنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته.

٥- من جعله جواهر جسمانية هو نفس الفلك الاقصى.

٦- من عده عرضاً فجعله نفس الحركة.

٧- من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات.

وبعد ان يذكر الشيرازى جملة مذاهب عن ابن سينا الذى تأثر باخوان الصفا يضيف مذهب ابى البركات البغدادى الذى ذهب - كما قلنا- الى ان الزمان مقدار الوجود.

ثم يوضح الشيرازى ان المذهب الثالث بعد ذلك هو مذهب الاشاعرة من المتكلمين وسوف نعرض للاشعرى وتفسيراته عند الحديث عن البعد اللغوى للزمان ومعانيه.

وان المذهب الرابع فهم منه عند البعض بأن الزمان هو وجود مفارق وهو واجب الوجود بذاته وهذا مذهب جمع من متقدمة الفلاسفة - وهم الذين ذكرناهم فيما سلف.

(انظر ذلك: د. حسام الالوسى: الزمن فى الفكر الدينى والفلسفى القديم - مجلة عالم الفكر من ص ١٤٣، ١٤٤).

(**) أما الزمان بحسب المواقف للإيجى بشرح السيد الجرجانى نقول ان الإيجى قبل ان يذكر المذاهب يذكر ان المتكلمين انكروا الزمان، ويورد لهم حجتين والردود عليها ثم حجج الحكماء على وجود الزمان بوجهتين. ثم الردود عليه ثم يذكر المذاهب فى المقصد الثامن بعنوان «فى حقيقة الزمان» (ص ١١٠).

.. ونود أن نوضح كيفية إنكار المتكلمين للزمان لوجهين: الأول: ان الزمان أمسُ مقدَّم على يومهُ، وليس تقدماً بالعلية وبالذات، والشرف والرتبة، فهو بالزمان لإنحصاره عدنكم فيكون للزمان زمان والكلام فى ذلك الزمان، ويلزم التسلسل وانه محال.. الخ. الثانى: الزمان الحاضر موجود وإلاّ لم يكن الزمان موجوداً لانه منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل، والماضى ما كان حاضراً، والمستقبل ماسيصير حاضراً، واذا كان لاحاضر فلا ماضى ولا مستقبل فلا وجود للزمان، وهو خلاف المعروض (راجع تفصيلاً وكذا ما احتج به الحكماء - المقصد السابق ص ١٠٨/ ١٠٩- المواقف عضد الدين الابحى) وشرح الجرجانى - اسطنبول ١٣٨٦هـ ص ٤٦١). =

وفى كل هذا لقد ربطوا الزمان بالأفلاك والكواكب.

ثالثا: التصور اللغوى للزمان وبيان معانيه:

وعندما نتحدث عن التصور اللغوى للزمان نقول إنه حتى قبل أن يسجل الإنسان لغُته استعمل كلمات عديدة تدل على الزمن مثل:

وقت – زمان – قديم – حادث – مؤقت – دهر – أزلى – حين.. وكلمات من هذا القبيل وتحرى هذه الكلمات لغوياً ينطلق من مراجع معاجم اللغة والقواميس والمعاجم من هذه اللغة وتلك، ولكن المشكلة بالنسبة لهذه الكلمات، أن قواميس اللغة وكتب التاريخ والتفسير والمعاجم، وحتى الاستعمال الأدبى شعراً أو نثراً ذو دلالة فلسفية مقصورة بحيث يصعب بالتالى إدراك معناها الأصلى، بعيداً عن هذه المذاهب الفلسفية التى تعكس تطوراً لاحقاً ولاشك. واذا قصرنا حديثنا على هذه الكلمات فى اللغة العربية نجد أنها تعكس دلالة هذا المذهب الفلسفى أو تلك، حتى أصحاب المعاجم لايتورعون من ذكر ما قيل عن الزمان على لسان بعض الفلاسفة القدماء..

ومن هنا نرى الارتباط بين اللغة والفكر. ومن هنا أيضاً يتعذر حينئذ معرفة نقطة البداية، ومجرى النمو فى استعمال هذه الكلمات، وبالتالى يصبح المنهج التاريخى نفسه ليس سهلاً، ولذلك سنجد أن ما تقدمه معاجم اللغة متطابق ومتجاوب مع ما ستجده من معان فلسفية لهذه الكلمات.

* * *

= ونعود إلى مذاهب حقيقة الزمان: الأول: قال بعض قدماء الفلاسفة إنه (أى الزمان جوهر لا عرض) مجرد عن المادة لاجسم مقارن لها (لايقبل العدم لذاته) فيكون واجباً بالذات، وذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان، وهذا خلف (راجع جواب الإبحى ص ١١١). الثانى: انه الفلك الأعظم لانه محيط بالكل وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى المحيط بالكل اى بكل الإجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضاً... والثالث: انه حركة الفلك الأعظم لأنه غير قادرة وهو من جنس ما قبله. والرابع: ما ذهب اليه أرسطو من انه مقدار حركة الفلك الأعظم وهو المشهور فيما بين القوم، ونلاحظ ارتباط الفلك بالزمان، فى اغلب التعريفات تمشياً مع منهج إخوان الصفا. والخامس: مذهب الاشاعرة إنه متجدد ومعلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة ابهامة وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور للمخاطب فاذا قيل: متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس، .... الخ.
أنظر فى ذلك: المواقف وشرح الجرجانى وآخرين عليه – اسطنبول – ص ٤٧٦/٤٧٣ ومتن المواقف – الإيجى ص ١١٣/١١٢، أيضاً: مقال الدكتور/ حسام الالوسى ص ١٤٦/١٤٥. مرجع سابق.

وسوف نجد صعوبة كبيرة فى التحقق من المعنى الأصلى لهذه الكلمات - التى ذكرتها- فى القرآن الكريم، ونعلم أن لفظة الزمان لم ترد أصلاً فى القرآن الكريم، والحديث النبوى الشريف ولم يستعمل فى زمن الرسول (ﷺ) بالمعنى المصطلح لها، ولأن المفسرين والمؤرخين واللغويين اجتهدوا فى تفاسيرهم لها حسب الرأى الفلسفى الذى يعتنقونه عن الله وتصورهم لوجوده تعالى وقدم العالم أو حدثوه عندهم[١].

والزمن والزمان فى اللغة العربية كلمتان مترادفتان من حيث المعنى والدلالة، فالزمن أو الزمان اسم «لقليل الوقت وكثيره»، وان رجع المُنجد أن الزمان مأخوذ من الزمن».[٢]

- ولفظ الزمن أو Time يستخدم عادة للدلالة على لحظات التغير وهذا ما يشير إليه معنى اللفظ فى اللغة العربية أو الانجليزية. أو هو زمن الوجود، على العكس من مصطلح Tense[٣].

- أما فى اللغة الفرنسية فان كلمة Temps تستخدم بمعنى حسى أكثر حيث تعنى الطقس أو الحالات المتتابعة للجو والكلمة اللاتينية - Tempus- والتى منها استمدت كلمة الزمن بالانجليزية والفرنسية فتعنى أيضاً هذا المعنى المزدوج. أما الأصل السنسكريتى للكلمة فإنه يعنى «يضئ» أو «يحرق» وقد يشير هذا الاستعمال الى الطبيعة الأساسية لخبرتنا بإيقاعات الليل والنهار. وعموماً بتتبع أصل كلمة الزمن نجد أن له معنيين «عيانى، ومجرد» ولايزال هذا هو وضعها حتى اليوم، وسنعرض لذلك عند الحديث عن المذاهب الحديثة فى الزمان.

وسوف أوضح فيما يلى ما جاء فى بعض كتب اللغة، لبعض الكلمات الدالة على الزمن وكذلك معانيها فى كتب الفلسفة وسواها:-

---

(١) د. حسام الالوسى: مقال - مجلة عالم الفكر - مرجع سابق، ص ١١١.
(٢) د. سيد محمد غنيم: مقال - مجلة عالم الفكر- مرجع سابق، ص ٦٦.
(٣) وهو مصطلح يدل على الزمن اللغوى من حيث كونه صيغاً ذوات دلالات زمنية. د. مالك يوسف المطلبى: الزمن واللغة ص ١٠ وما بعدها. الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٦ طبعة أولى. وهو يعرض اهتمام الباحثين اللغويين بقضية التفرقة بين المفهومات الزمنية ومن ثم بين المصطلحات الزمنية والدلالات اللغوية.

أ- ورد في لسان العرب تحت مادة «زمن» ما يلي: «الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره، وقال شمر: الدهر والزمان واحد، وقال ابو الهيثم: اخطأ شمر، والزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد، قال: ويكون الزمان شهرين الى ستة أشهر، قال: الدهر لا ينقطع، قال ابو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة، وعلى مدة الدنيا كلها، قال: وسمعت غير واحد من العرب يقول: أقمنا بموضع كذا دهراً، والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبه ذلك.. والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه»(١).

أما الدهر فهو الأمد المحدود وقيل الدهر ألف سنة.

ويورد ابن منظور الحديث: «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر»(٢).

ويقول إن أبا عبيد والشافعي فسراه بمعنى: أى لاتسبوا فاعل هذه الأشياء فانما يقع السب على الله، لانه فاعل لها وأن العرب وضعوا الدهر مكان الله لاشتهاره عندهم، ومنه قول الله فى الآية الكريمة: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾(٣).

ب- أما عند الجوهرى: فان الزمان هو الدهر كما جاء فى لسان العرب أيضا، وأما الحين فهو حسب تعريف الازهرى فى اللسان (مادة حين): اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان كما ورد ذلك فى القرآن الكريم، فى قوله تعالى ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾(٥) أي فى كل وقت، وقد يراد به مدة من الزمان غير مقدر فى نفسه قوله الله تعالى ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾(٦)، والوقت هو المقدار من الزمان.

.. نود أن نقول إنه عند الحديث عن المذاهب الفلسفية للزمان نتحدث عن: قديم -

(١) ابن منظور: لسان العرب - ج١٣ ص ١٩٨/١٩٩ (مادة زمان) طبعة بيروت- ١٩٥٦.
(٢) رواه مسلم فى صحيحه ج١٦. ص ٢٢٦ - بشرح النووى طبعة أولى ١٤٠٧هـ- القاهرة.
(٣) سورة الجاثية - آية: ٢٤.
(٤) ابن منظور - لسان العرب - ج ٤ ص ٥ب (مادة دهر).
(٥) سورة إبراهيم - آية : ٢٥.
(٦) سورة الإنسان : آية: ١.

حادث – أزلي – أبدى – سرمدى – والآن ونحن نتحدث عن المعنى اللغوى نذكر كلمات: زمان – دهر – حين – وقت – ويعلق د. ابو ريدة على مادة زمان لديبور فى دائرة المعارف الاسلامية[1] ويقول: إن كلمة زمان لم ترد فى القرآن بأى صيغة من صيغها ولكن ورد: دهر – أبد – حين – الآن – المدة.... الخ.

ج- والطبرى فى تاريخه يقول: إن الزمان هو ساعات الليل والنهار وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها والعرب تقول: أتيتك زمان الحجاج أمير، وزمن الحجاج أمير، نعنى به: إذ الحجاج أمير، ويقولون أيضاً أتيتك أزمان الحجاج امير.. فيجمعون الزمان.

ويريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات زمانه زماناً من الأزمنة.

ومن قولهم للزمان: زمن قول أعشى بن قيس أبن ثعلبة:

وكُنت امرأ زمناً بالعراق ... عَفِيف المَناخِ طوِيلِ التغنْ[2]

ويريد بقوله: «زمناً» «زماناً» فالزمان اسم كما ذكرت من ساعات الليل والنهار.

– ويفرق البيضاوى بين المدة بأنها حركة الفلك من البداية إلى النهاية وبين الزمان بأنه قسم من المدة، وأما الدهر فهو جزء من الزمان[3]

– وعند الخوارزمى الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها – والمدة عند بعضهم الزمان الذى لاتعده حركة وعند اكثرهم إنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلاَّ بالوهم[4].

والبيضاوى والخوارزمى يعرفان الزمان بطريقة تشبه إلى حد كبير تعريفات إخوان الصفا: حيث ربطا الزمان بالحركة والأفلاك وفرقا الزمان عن الدهر.

---

(١) ج١٠ ص ١١١، ١١٢ – مرجع سابق.
(٢) الإمام الطبرى (محمد بن جرير) : تاريخ الطبرى – تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم – جـ١ ص٩ – دار المعارف مصر ١٩٦٠م.
(٣) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١ ص ١٠٥ – نشر فليشر – ليزبج ١٨٤٦م.
(٤) الخوارزمى : مفاتيح العلوم – فان فلوتن – ص ١٣٧/ ٣٣٨ – برل ١٩٨٥م.

د- واذا انتقلنا الى الاشاعرة وزعيمهم ابو الحسن الاشعرى نجده ينقل لنا عدة تفسيرات للوقت (الوقت والزمن عند متكلمي الاشاعرة والصوفية واحد كما سنرى):-

١- فقال قائلون: الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى مابين عمل الى عمل وانه يحدث مع كل وقتٍ فعلٌ وهذا قول «أبى الهزيل العلاف»[١].

وكما حكى أبو القاسم عن أبى الهزيل أن الزمان مدى ما بين الأفعال وأن الليل والنهار هى الأوقات لا غير[٢].

٢- وقال قائلون: الوقت هو ما توقته للشيء، فاذا قلت «آتيك قدوم زيد» فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك، وزعموا أن الأوقات هى حركات الفلك لأن الله عز وجل وقتها للأشياء وهذا قول الجُبائيّ.

٣- وقال قائلون: الوقت عَرَضَ ولا تقول ما هو ولاتقف على حقيقة[٣].

ونلاحظ ان كل ما فعله الاشعرى هو مجرد نقل تفسيرات الآخرين، ونراه كذلك فى كتابه نقل قول القائلين عن المكان أيضاً.

هـ- ويذكر البلخى[٤] فى حد الزمان أنه «حركة الفلك ومدى ما بين الأفعال «وهذا قول المسلمين ومنهم كما ذكرنا قول ابى الهزيل - وحكى عن افلاطون أنه يرى الزمان كوناً فى الوهم، وحكى ارسطو طاليس فى كتاب «السماع الطبيعى» أن جميع القدماء كانوا يقولون بسرمدية الزمان إلاّ افلاطون وروى عنه افلوطرخس انه قال: جوهر الزمان هو حركة وبعضهم (اى المسلمين) يقول: ان الزمان ليس بشيء!!

و- والبيرونى يذكر فى «تحقيق ماللهند من مقولة» [٥] عند نقله لمذهب الرازى الطبيب

---

(١) ابو الحسن الاشعرى: مقالات الاسلاميين... ج٢ ص ١٣٠/١٣١ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - جرا مكتبة النهضة ١٩٦٩م.
(٢) ابو القاسم الازرقى: الأزمنة والأمكنة - ص ١٣٩ - حيدر آباد الدكن. طبعة أولى ١٣٣٢هـ.
(٣) الاشعرى - مقالات الاسلاميين - ج٢ ص ١٣١ - مرجع سابق.
(٤) ابن مطهر المقدس (البلخى) - البدء والتاريخ -ج١ - ص ٤١ - نشر هوارد كلمنت باريس ١٨٩٩ م انظر ايضا: حاشية الشيخ اسماعيل الكينبوى على شرح جلال الدين الدوانى الصديقى (شرح العقائد العضدية) جـ١ ص ٧٤ - طبعة أولى ١٣١٦هـ.
(٥) البيرونى - تحقيق ما للهند من قوله مقبولة فى العقل أو مرزولة- ص٢٧١- حيدر آباد الدكن ١٩٥٨م.

- والذى تحدث عنه من قبل - إن الأخير فرق بين الزمان والمدة بأن العدد يلحق أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدد من التناهى كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لماله أول وأخر.

ومن اصحاب النظر ما جعل معنى الدهر والزمان واحداً وواقع التناهى على الحركة العادية لها، ومنهم من جعل السرمد للحركة المستديرة فلزمت المتحرك بها.. ويذكر البيرونى رأى البعض انه لازمان أصلاً.. وهذا هم أصحاب نُفاة الزمان وقال البعض الأخر: أنه جوهر قائم بذاته.. والبيرونى متُحير بين إثبات الزمان ونفى الزمان، ولكن الزمان الحقيقى كما يقول الزركشي[1] صاحب البرهان - هو مرور الليل والنهار أو مقدار حركة الفلك وله آراء مطابقة تماماً مع رأى إخوان الصفا وخلان الوفا الذين يثبتون الزمان كما أسلفنا القول.

* * *

تعقيب:

واخيراً نود أن نقول إنه من العجب أن الإنسان وحده هو الذى لديه القدرة الفريدة للتحدث عن الزمان لغوياً وهذه القدرة لايشاركه فيها مخلوقات أخرى، وهو فى حديثه عن الزمان يستخدم عادة فى لغتة كلمات يعبر بها عن الزمان - كتصور عامى - مثل «عندما» و «الساعة» «ولما» «والماضى والحاضر والمستقبل»، وهذه الكلمات قد تبدو واضحة جلية، ونادراً ما تكون غامضة، إنها أوصاف مباشرة تكشف عن مظاهر الزمن والزمان على نحو ما يخبره الفرد، ولكن عندما نُوسَع من مفرداتنا اللغوية، ونضيف تعبيرات أخرى نستخدمها عادة فى حديثنا عن الزمان تبدأ ظهور بعض الصعوبات والمشكلات المتعلقة بالزمان. مثلما نقول: «الزمن يجرى كالنهر المنساب» كمجرى

---

(١) الزركش - البرهان فى علوم القرآن - تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم - جـ ١٢٣ - طبعة القاهرة ١١٩٥٧م.

(انظر فى ذلك أيضاً: أبى العلاء المعرى - اللزوميات، رسالة الغفران - تحقيق د. بنت الشاطئ دار المعارف مصر ١٩٦٣، والمقابسات للتوحيدى - تحقيق حسن السندوبى وآخر- مطبعة الأرشاد. بغداد ١٩٧٠م. ودائرة المعارف الاسلامية مواد: زمان - دهر - حين).

(والمعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية - ص ٧٩).

الشعور أو مجرى التيار الكهربى او كانسياب الكلمات فى حديث خطيب مفوه» أو فى قولنا «الساعات تحفظ الزمن» أو فى قولنا «الزمن يمر وينقضى» إذن فهناك أوصاف مباشرة للزمن وتحتوى على تشبيهات واستعارات واحياناً عبارات غامضة، ويجب ألا ندهش حين نجد أن الناس يستخدمون لغات وافكارا مختلفة فى حديثهم عن الزمن، وحتى لو استخدم الفيلسوف والعالم والرجل العادى لغة واحدة للحديث او الكتابة عن الزمن، فإن لكل منهم نظرته الخاصة الى الزمن، والتى هى إنعكاس لفكره ولغته الفنية أو المتخصصة (كأن يكون أديباً أو شاعراً أو كاتباً لمقال، فالزمان كفكرة تناولها العديد من المؤلفين فى قصصهم وأشعارهم، وكانت قاسماً مشتركاً فى كل اعمالهم. مرة يهجونه، ومرة أخرى يمدحونه ومرة ثالثة يقف الزمان حائراً بين ذاك وتلك..).

وقد ألمح معظم الفلاسفة والمفكرين فى سياق حديثهم عن هذه المشكلة إلى خصائص بارزة لفكرة الزمان منها: إن الزمن أمر نسبى فى صفته، ولكنه مستقل إلى حد ما عن الأحداث فى الزمن، وذلك عندما نقوم بعملية إختيار بين لحظتين هى علاقة (قبل وبعد) (١)

وأنه يتضمن ربطًا غريبًا بين المثلث الثلاثى (الماضى والحاضر والمستقبل).. ومن هنا يأتى التقدم والتأخر والتطور والإنحلال ويظل الزمن هو السيد دائماً (٢) وينتهى الإنسان ونعزوا ذلك إلى الزمن..، وانه يتضمن نوعاً من التوفيق بين التغير والثبات.

تلك هى معان الزمان فى التصور اللغوى والمصطلحى، وفى الصفحات القادمة سنتناول الزمان من خلال مفهوم مختلف ألا وهو المفهوم الدينى للزمان.

* * *

(١) د. سيد محمد غنيم- مقال- بمجلة عالم الفكر- ص ٦٨ - مرجع سابق.

(٢) لقد استخدم الأدباء والشعراء فى الأدب والقصة والرواية. فكرة الزمان كثيراً سواء من الناحية اللغوية أو الفلسفية أو الشعرية أو الإحساسية البحتة ونذكر أيضاً على سبيل المثال لا الحصر: الزمن التراجيدى فى الرواية المعاصرة للأستاذ/ سعد عبدالعزيز، والزمن المستباح للأستاذ/ فؤاد حجى، والزمن الآخر لإدوار الخياط والزمان والمكان وأثرهما فى حياة الشاعر الجاهلى وشعره للدكتور/ صلاح عبدالحافظ جزءان- دار المعارف- مصر .. إلخ.

رابعا: المفهوم الديني للزمان في الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية-والمسيحية- والإسلامية)

..إن معالجة الكتب المقدسة الثلاثة (التوراة والإنجيل والقرآن) لهذا الموضوع تحتمل عدة تفسيرات وبما أن معالجة الزمان هنا معالجة دينية فإن المشاكل اللاهوتية احتلت المكانة الأولى، ومن الممكن تركيز القضايا الرئيسية التى فُهمت من خلالها تلك النصوص بما يلي:

أ- الله والزمان: هل الله فى زمان أم مع الزمان أم قبل الزمان أو هو لا زمانى؟

ب- الله والعالم: هل كان الله وحده؟ أم معه مادة أو عالم؟ وعلى الأول هل بينه وبين العالم زمان؟ وما نوع سبق الله للعالم أهو زمان أم نوع آخر؟ ولماذا اختار الله زماناً بعينه أوجد فيه العالم؟

ج- معنى الزمان: واليوم والليل والنهار قبل وجود الزمان الشمسى أو الذى ابتدأ مع بداية العالم وحركته ولماذا أوجده فى ستة أيام؟ وهل للعالم ولزمانه نهاية؟

تلك هى الأسئلة التى يمكن طرحها قبل أن نرى كيف عالجت نصوص الكتب المقدسة فكرة الزمان من منظورها الدينى يقول الدكتور/ حسام الألوسى [1] أن نصوص الكتب المقدسة لم تعالج كل هذه المسائل أو لنقل أنها لم تقصد معالجتها بهذا الأسلوب الفلسفى، ولكن المشكلة هنا: مشكلة إن ما حدث بالفعل هو أن إتباع هذه الأديان على اختلاف مذاهبهم حاولوا أن يجدوا فى تلك النصوص ما يؤيد مذاهبهم فى هذه المسائل.

وليس بإمكان الباحث أن يؤكد أن ما استنتجوه من معان لهذه النصوص هو بالفعل معانيها الأصلية وفيما عدا التساؤل الثالث نجد أن الأسئلة وأجوبتها هى من نوع الأسئلة اللاهوتية والفلسفية التى تعكس تطوراً لاحقاً اجتمع على تكونه لديهم جملة عوامل، وبالتالى تشكل معالجات وتقدم حلولاً مستقلة وقائمة بذاتها أكثر مما تعكس موقف الكتب المقدسة نفسها [2]

---

(١) د. حسام الألوسى- مقال- عالم الفكر- مرجع سابق ص ١١٥

(٢) المرجع السابق. ص ١١٦ / ١١٧

.. ونود الآن أن نقف على طريق المنهج السليم، ونحاول فهم النصوص من الكتب المقدسة الثلاثة على أساس نظرة كلية، وعلى أساس الدراسة التاريخية والاستعمال اللغوى المعاصر للنصوص جهد الإمكان حسب الآتى:

أ- بالنسبة لليهودية والمسيحية، وذلك من خلال نصوص التوراة والإنجيل.

ب- بالنسبة للإسلام ، وذلك من خلال نصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

(١) نصوص الزمان ومتعلقاته في التوراة والإنجيل:[١]

نجد نصوصًا متفرقة فى سفر التكوين (الإصحاح ١ : من ١- ١١) ، وسفر نحميا (١٦ - ٥ /٦) وسفر أيوب (٣٨ : ١-١٢) فى كتاب العهد القديم، وكذا فى العهد الجديد (إنجيل متى ١٣ : ٢٤ - ٣٠)، (إنجيل لوقا ٢١ : ٥- ٣١) وإنجيل (مرقص ١٣ :٣- ٣٣)، وفى المزامير ما يفيد معنى الزمان ومتعلقاته كما سنرى.

ونضرب بذلك بعض الأمثلة للاستشهاد ثم نتحدث عن الاستنتاج من النصوص، ولقد جاء فى سفر التكوين الأصحاح الأول أكثر من ٣٥ نصاً نذكر منها ما يلى:-

- فى البدء خلق الله السموات والأرض (١ - ١)
- وسمى الله (أودعا الله) النور نهارًا والظلام أسماه ليلاً وكان مساء وكان صباح يوم واحد (٦).
- وسمى الله (أودعا الله) الجلد سماء . وكان مساء وكان صباح يوم ثان (٩)
- وكان مساء وكان صباح يوم ثالث، ويوم رابع ويوم خامس، ويوم سادس (١٤ -١٩)
- وقال الله لتكن نيرات (أنوارًا) فى جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين .... (١٥)

(١) سوف نعتمد على نصوص الكتاب المقدس (أى كتب العهد القديم والعهد الجديد) وقد ترجم عن اللغات الأصلية جمعيات الكتاب المقدس فى الشرق الأدنى، بيروت- لبنان ١٩٨٠م. والعهد القديم، وعدد أسفارها ٣٩ سفرًا وكتاب العهد الجديد (ليسوع المسيح) وقد ترجم من اللغة اليونانية وعدد أسفارها ٢٧ سفرًا وهما فى مجلد واحد، وكذا على مزامير داود ويتكون من ١٥٠ مزمور.

= أما في سفر نحميا فنجد أن كلمة الدهر وردت في أكثر من موضع نذكر مثالا لذلك

«.. وقال اللاويون.. باركوا الرب إلهكم من الدهر إلى الدهر..» (١٣ - ٥)

= أما في سفر أيوب فجاء اليوم والصبح والفجر وغير ذلك ونذكر مثالا لذلك

«... أأنت في أيامك أمرت الصبح وعرفت الفجر موضعه....» (١٨ - ١٢)

= أما في سفر العدد (الإصحاح التاسع) نجد تحديد وقت الفصح لبني إسرائيل على لسان سيدنا موسى..

«وليعمل بنو إسرائيل الفصح في وقته، في اليوم الرابع عشر من هذا الشهر× بين العشاءين تعملونه في وقته».. (٩ - ٣)

= أما في سفر الحكمة نجد نصوصا تشبه إلى حد كبير ما جاء في رسائل إخوان الصفا فيما يختص بنظام الكون والعالم وتحول الأوقات ومدار الكواكب والأفلاك والنجوم فمثلاً نجد هذا النص:

«ووهبني علماً يقيناً بالأكوان حتى أعرف نظام العالم وقوات العناصر ومبدأ الأزمنة ومنتهاها، وما بينهما، وتغير الأحوال، وتحول الأوقات ومدار السنين ومراكز النجوم»[(١)]

=وإذا انتقلنا إلى المزامير نجد النصوص الآتية:

- لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس بعدها عبر وكهزيع من الليل.. (٩٠ - ٤)

- ورحمة الرب منذ الأزل إلى الأبد على الذين يتقونه وعدله لبني البنيين ..
(١٠٢-١٧)

= لصانع السماوات بحكمة فان إلى الأبد رحمته ... (١٤٧ - ٥)

= الباسط الأرض على المياه فان إلى الأبد رحمته .. (١٤٧ - ٦)

(*) المقصود: الشهر الأول من السنة الثانية لخروج بني إسرائيل من مصر وعندما كلم الرب موسى في برية سيناء (العهد القديم- الإصحاح التاسع) - ص ٢٢٥- بتصرف).

(١) ٧: ١٧ - ١٨ - ونلاحظ أن الإخوان أيضاً تأثروا وأخذوا من النصرانية وهذا دليل جديد على موسوعية هؤلاء القوم.

هذا ما جاء فى العهد القديم والمزامير فماذا عن العهد الجديد ؟

= وفى العهد الجديد- إنجيل متى نجده يتكلم عن الحصاد- بمعنى توعد إبليس والأشرار والذين زرعوا الزؤان- منتهى الدهر وإن الحصادين هم الملائكة ويرسلون أولئك للنار.[١]

وفى فصل أخر من انجيل متى أيضًا نجده يسأل الحواريون المسيح عن منتهى الدهر وعلامات مجئ المسيح فيقول لهم إن علامة مجيئه مجاعات وزلازل وتضيق الأمم على أمته ضيقا ليس مثله منذ «أول العالم» إلى الآن (ولن يكون) وستزول السماوات والأرض وتظلم الشمس، والقمر لا يعطى ضوءه، وتتساقط الكواكب ولكن اليوم أو الساعة لا يعلمها إلا الله الأب وحده»[٢]

وفى انجيل يوحنا أول فصل منه:

(١) فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله

(٢) هذا كان فى البدء عند الله كل به كون وبغيره لم يكن شىء مما كون[٣]

الاستنتاج والنقد

نستنتج مما سبق: إن سفر التكوين هو أهم نص فى اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة أصل العالم ومشكلة الزمان بإجماع المعنيين لقدمه، ولأنه مخصص بشكل متعمد للحديث عن قصة الخليقة بشكل مفصل.

ويعلق الدكتور حسام الألوسي على ذلك ويقول أنه لا يوجد فى مكان آخر كما هو واضح فى النصوص المعروضة[٤]

وكما سبق أن وضحناه.

(١) انجيل متي (٣: ٢٤ – ٣٠) ويحتل انجيل متى بين الأناجيل الأربعة المكانة الأولى فى نظام ترتيب أسفار العهد الجديد.

(٢) انجيل متى (٢٤: ٣ – ٣٣) أيضا: انجيل لوقا (٢١: ٥ – ٣١)، انجيل مرقص (١٣: ٣ – ٣٣)

(٣) انجيل يوحنا (١: ١ – ٣) وهو يختلف عن الأناجيل الثلاثة الأخرى فى إختيار الموضوعات والروايات والخطب.

(٤) د. حسام الألوسى: المقال – مرجع سابق- جـ ١١٩

وعند التأمل فيما سبق نجد أنه لا يضارع هذا النص (سفر التكوين) من حيث هذه المواصفات سوى النص الذى ذكرناه عن انجيل يوحنا، ولكن هذا الإنجيل الذى يعرض فكرة الكلمة بمعنى أفلوطينى محدث مثار شك.

كما أن البعض يرى أن الإنجيل نفسه لم يكتبه يوحنا الحوارى بل شخص آخر من تلاميذ الأفلاطونية المحدثة[١] ونحن نعلم إن إخوان الصفا أخذوا عن هذه المدرسة. ومع ذلك فالقول بأنه فى البدء كان الكلمة... لا تتضمن معنى محدداً واضحاً عن:

هل التكوين الذى هو بواسطة الكلمة الأزلية كان أزلاً أم مع زمان لاحق؟!

أيضاً ..... هل هو صنع من مادة أم إبداع من لا شىء؟

ثم إن المشاكل الفلسفية الأخرى التى عالجها اللاهوتيون فيما بعد عن العلاقة بين الله وبين الزمان غير مبنية ولو بأية صورة.

وعموماً.. فالكلمة هنا يقصد بها الأمين أو المسيح وهو أحد الأقانيم الثلاثة (الأب والابن والروح القدس) فالحديث هنا عن الله وأقانيم ثلاثة تابعة والقول أن أقنومة كون مثل القول أن الله كون، فالمشكلة الأساسية باقية، وهى غموض هذا النص وعدم تحديده أو توضيحه للمسائل اللاهوتية هو الزمن التى ستثار فيما بعد.

فإذا رجعنا إلى نص التوراة، وسفر التكوين ومن خلال إشاراتنا إلى النصوص الأخرى ودلالتها نجد المسائل الآتية:-

١ حول بداية العالم ومن أى شىء وجد، وموقع الزمان من القضية، وأيّا يكن . نجد المعنيين المحدثين هنا يذهبون مذهبين رئيسيين :-

الأول: أن النصوص التى ذكرناها من سفر التكوين تعلم الثنائية Dualism ثنائية الله والمادة فهى تتكلم عن خليط من ماء وظلمة قبل بداية الخلق وتسمية Tehom أو العمق The deep وهو مرادف للكلمة البابلية Ti'amat وإن فكرة الخلق من العدم لا توجد أبداً فى التوراة.[٢]

---

(١) ويل ديورانت: قصة الحضارة ج ١١ ص ٢٩، أيضاً: Encyctepaedia Britanica XIII P: 98

(٢) د. حسام الألوسى: مقال- مرجع سابق. ص ١٢٠، ولإخوان الصفا فصل مستقل عن بيان بدء الخلق وللأسف لم نجد فيه أى جديد ويعد مجرد قصص وحكايات وروايات عن الحيوانات ومناظرة بين الإنس والجن لا تفيد موضوع البحث ولكنها مجرد آداب وحكمة، (راجع: الرسائل جـ ٢ ص ٢٠٣).

والنص الأقرب إليها هو ما فى المكابيين الثانى ويتكلم عن أن خالق العالم سيعيد الروح والحياة برحمته (٧ : ٢٨).

وإن النص يعلم بوضوح فكرة الصنع الأفلاطونية من مادة غير متعينة كما فى حكمة سليمان (أو سفر الحكمة) «ولم يكن صعباً على يدك القادرة على كل شيء التى صنع فى العالم من مادة غير مصورة إن تبعث عليهم جما من الأدباب والأسود الباسلة» (سفر الحكمة- ١١ : ١٧)

وهذا الرأى يؤكد صحته من الإشارة إلى أن آباء الكنيسة الأُول مثل:

جوستين مارتير Uustin Martyr ، وكليمنت الاسكندرى .. Clement of Alex فهموا الخلق بهذه الصورة، وقالوا إن أفلاطون أخذ من موسى هذه العقيدة[1]

الثانى: إن النص المشار إليه يعلم الخلق من عدم ، وإن النص رقم واحد يقرر كيفية خلق الكون بشكل عام، وانها مفصولة عن النص الثانى وما بعدها، التى تتحدث عن الخلق بشكل مفصل، وعن جزء منه هو الأرض، وإن النص فى سفر الحكمة الذى يعلم الصنع من مادة غير معينة والمشار إليها فيما سبق، وهو مزيج من فكر يونانى ويهودى وأن فكرة «المادة غير المصورة» فى النص هى فكرة فلسفية إغريقية خالصة، وأنه حتى لو صدقنا فيكن التفكير بسهولة أن الله خلق هذه المادة أولاً من العدم ثم منها أوجد العالم.

.. وبعد .. فإن المشكلة بعد كل هذا تبقى دون حل فسواء كان العالم من مادة أو من عدم فليس هنا أى فكرة عن الزمان ومشاكله.. كما نجدها عن اللاهوتيين فيما بعد، فالقول بأن الخلق من عدم قد يفهم بأنه بدون، سبق الله للعالم زمانياً بمعنى قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات، ومعنى ذلك أن الزمان الأزلى مع الله.

وقد يفهم بأنه مع سبق الله زمنى أو إن للعالم بداية وان الزمان مع العالم يبدأ أى أن الزمان له بداية وحادث. أى أنه إذا كان العالم قديم فالزمان حديث. وخلاصة الأمر أن

---

(١) د. حسام الألوسى: مقال – مرجع سابق، جـ ١٢٠ نقلاً عن Encycl: R. and under Creation (Publical Conception).

مشكلة الزمن لم تكن مطروحة بشكلها الفلسفى أوالذى عرفناه على يد اللاهوتيين وإن الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد مما ترك مجالاً للمذاهب الإجتهادية فيما بعد والغريب أن هذا البُعد من تعريفات الزمان ربط العالم بالزمان ولم يذكروا أى شيء عن الحركة. وهذا ما سنجده عندما نتحدث عن الخلق الدائم المستمر لدى الإسلاميين والآن ننتقل إلى النصوص فى القرآن الكريم من خلال صفحات نوضح فيها نصوص الزمان ومتعلقاته ومشتقاته وما سينتج من ذلك.

* * *

(٢) بالنسبة للإسلام.. نصوص في القرآن الكريم والأحاديث:-

.. من الصعب تحديد موقع فكرة الزمان فى المفهوم الدينى الإسلامى حيث إن كلمة الزمان كمصطلح فلسفى لم ترد فى القرآن الكريم المصدر الأصلى للإسلام كما سبق القول ولكن يمكن القول إن هناك دلالات واضحة وتعبيرات جلية تدل من قريب أو بعيد عن أصل فكرة الزمان وإن لم تكن تنطق بها صراحة، ومن هنا نجد أن هناك آيات كثيرة يستعمل القرآن فيها كلمات دالة على مرادفات للزمن مثل: الوقت والحين والدهر والميقات والآن والسرمد والأجل واليوم والساعة والآمد والمدة.. وغير ذلك.

– ونصوص القرآن الكريم تتعلق بشيئين، نصوص عن أصل العالم وكيف أوجده، من مادة أم من عدم؟ ونصوص تتعلق بفكرة الزمان أو اليوم، وهل الله سبحانه له زمان أم ماذا؟ (١)

---

(١) د. حسام الألوسى– مقال– مرجع سابق. ص ١٢٠ .

تعقيب

وقد نجد تعليلاً لعدم ورود لفظة زمن فى القرآن الكريم وفى مصطلحات سيبويه فمادة زمن: ذات دلالة سلبية ومنها رجل زمن أى مبتلى وزمانة: العاهة، وزمن بزمن زمناً فهو زمن، والجمع زمنون وزمين والجمع زمنى لأنه جنس للبلايا التى يصابون بها، ويدخلون فيها وهم لها كارهون (انظر: ابن منظور– لسان العرب، جـ ١٣ . ص ١٩٩).

والنصوص الأولى ضرورية كما فعلنا مع التوراة والإنجيل حتى نتبين كيف أثيرت مشكلة وجود الله ووجود العالم وبالتالى يسهل الوصول إلى تصور القرآن للزمنية اللازمنية وبدء الزمان أم عدم بدايته.. وهكذا..

وهذه النصوص المستمدة من القرآن الكريم هي:

.. ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ... ﴾(1)

.. ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِين ﴾(2)

.. ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُون... ﴾(3)

.. ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو علي كل شئ وكيل ﴾(4)

.. ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم ﴾(5)

.. ﴿ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وإنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون ﴾(6)

.. ﴿ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّون ﴾ (7)

---

(1) سورة هود – آية: ٧، أيضا: سورة السجدة– آية : ٤ .

(2) (فصلت – آية: ٩ ، وكذلك آيات ١٠ ، ١١ ، ١٢ (المقصود بالخلق فى يومين.. يوم الأحد ويوم الإثنين وهى خلق الأرض وفرغ الله من خلق الأرض وجميع منافعها وأسبابها فى أربعة أيام منها اليومان اللذان خلق فيهما الأرض راجع فى ذلك – مختصر تفسير الطبرى– ص ٥٤٠ / ٥٤١ – دار الشروق ١٤٠٠ هـ).

(3) سورة الأنبياء– آية ٣٠ (جزء منها) ولقد وردت كلمة (ماء) فى القرآن الكريم ٥٩ مرة بمعانى مختلفة راجع فى ذلك المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم– وضع محمد فؤاد عبدالباقى– دار الحديث– القاهرة ص ٦٨٤ طبعة أولى ١٤٠٦ هـ.

(4) سورة الأنعام– آية : ١٠٢ .

(5) سورة الحديد– آية : ٣

(6) سورة يس– آية: ٨١ – ٨٢، انظر أيضا– آية : ١١٧، الأنعام ٧٣ ، آل عمران ٤٧ فاطر ٦٨.

(7) سورة السجدة– آية: ٥

.. ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (١)

.. ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ (٢)

.. ﴿ ....وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (٣)

.. ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ .. ﴾ (٤)

– أما فى الحديث الشريف فإننا نجد أحاديث كثيرة مثل حديث: أن الله كان قبل كل شيء ثم خلق الكون وعرشه على الماء، وحديث العلم، وحديث العقل.. إلخ.

الاستنتاج والشرح:

إنَّ القرآن الكريم إنما فى جميع نصوصه، ومن خلال نظرة كلية– يدل على الصنع والخلق من مادة أولية هى الماء وأن النصوص التى ذكرنا بعضها مأخوذة معاً تعطى بشكل عام– مع بعض الفروق شبيهة بقصة الخلق فى سفر التكوين وأن المفسرين استعانوا بسفر التكوين ، وبالإسرائيليات لوضع التفاصيل للصورة القرآنية.

– كما أن الأحاديث المذكورة تعطى– على حد قول الدكتور/ حسام الألوسى– التفاصيل المطلوبة نفسها وتعكس أيضاً نفس عناصر الصورة القرآنية– التوراتية.

ويعلق الدكتور/ حسام الألوسى على النص رقم (٤) ويقول إنه لا يدل على الخلق من عدم إلاَّ اجتهاداً، والنص رقم (٥) لا يدل على الأولوية الزمانية، أو السبق الزمانى لله

---

(١) سورة لقمان– أية: ٢٩ ، أيضاً سورة الحج– آية : ٦١ .

(٢) سورة المعارج– آية: ٤

(٣) سورة الحج– آية: ٤٧

(٤) سورة يونس– آية: ٥ (ونرى أن ذلك ينطبق على الزمان الطبيعى فى البعد الدينى فى الإسلام للزمان، وعلم عدد السنين والحساب بمنازل القمر، يؤكد إن إخوان الصفا تأثروا بالنص تأثيراً بالغاً فذاك يدخل فى علم الفلك) ويتضح من الآية الكريمة أن الزمان نسبى أى إنه على الأرض غيره على المريخ ولقد أخذ معظم فلاسفة الإسلام بالنظرية المشائية فى الزمان، والتى تفترض قدم العالم. وسوف نناقش تلك المشكلة فى الفصل الثالث– المبحث الثانى.

على العالم، والأول والآخر صفتان لله وأنواع السبق بين شيئين عديدة، ويمكن أن يفسرها القائلون بقدم المادة بمعنى الأولوية بالشرف، أو أى أنواع السبق المعروفة عدا السبق الذاتى لا الزمانى[(١)] ، وهذا ما ذهب إليه جملة من القدامى مثل : ابن رشد والرازى المتكلم وابن سينا، والطوسى والغزالى على سبيل النقل، والفارابى، وحجة الأقدمين أننا إذا فهمنا الأول بمعنى السبق فمعناه قدم الزمان وما فيه يتحرك الحركة.

.. والنص رقم (٦) لا يفيد بنفسه معنى الإرادة المخصصة للأوقات حسب ما يريده المتكلمون فى قولهم بالخلق فى زمن لاحق وبداية للزمان وخلق من عدم... إلخ.

ومما يستحق التنويه أن معظم المفسرين يقولون بالخلق من عدم وبداية الزمان، والصعوبة التى تظهر من الاعتقاد بأن الخلق استغرق مدة، «أى كان فى الزمان» أنه فى هذه الحالة يكون الزمان موجوداً قبل وجود ما خلق فيه، ولحل هذا الإشكال لجأ هؤلاء إلى القول بأن الزمان خلق مع خلق العالم (السماء والأرض) وهذا هو موقف اللاهوتيين القائلين بحدوث العالم حدوثًا زمانيًا كالغزالى وآخرين قبله وبعده.[(٢)] كما سنرى عند عرض الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين حول مشكلة الحدوث والقدم. ولكن البعض فسروا الآيات بمعناها الحرفى مؤكدين إنها تدل على وجود الزمان قبل وجود العالم مثل الفارابى فى «الجمع بين رأيى الحكيمين»[(٣)]، وابن رشد فى «فصل المقال»[(٤)]

ويرى ابن تيميه [(٥)] أن هذه الآيات تدل على إنه قبل الزمان الذى نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى، وعرش وماء ودخان. ونقول إن ابن تيمية لا يختلف كثيراً فيما

---

(١) د. حسام الألوسى- المقال- مرجع سابق- ص ١٢٠ نقلاً عن كتاب مشكلة الخلق بالإنجليزية قسم أول ص ١٦ - ١٧ للمؤلف Problem of ceration

(٢) د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين- ص ١٢٨- بغداد- ١٩٦٧م.

(٣) الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين (أفلاطون الإلهى وأرسطو) - ص ٢٥ - مطبعة السعادة ١٩٠٧م

(٤) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ص ١٣ - دار إحياء الكتب العربية، انظر أيضاً الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة- ص ٨٩ - القاهرة- ١٩٥٥م.

(٥) ابن تيمية: مجموعة تفسير ابن تيمية- نشر عبدالرحمن شرف الدين- ص ٢٤٩، ورسائل ابن تيمية ج ٥ ص ١١٧ - المنار- القاهرة- ١٣٤٩ هـ. وتسع رسائل في الحكمة- ص ٣٩- القسطنطينية ١٢٩٨ هـ.

ذهب إليه عما جاء فى كتب الإمام الغزالى سواء فى مقاصد الفلاسفة أو الاقتصاد فى الاعتقاد. وذكر الحافظ ابن الحافظ «محمد بن عثمان بن أبى شيبه» فى كتابه «صفة العرش» عن بعض السلف، «إن العرش مخلوق من ياقوتة حمراء بُعد ما بين قُطريه مسيرة خمسين ألف سنة.»

ويذكر ابن كثير فى تفسيره قول الله تعالى: ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾[1] أي أنه يعد ما بين العرش إلى الأرض السابقة مسيرة خمسين ألف سنة، واتساعه خمسون ألف سنة وقد ذهبت طائفة من أهل الكلام إلى أن العرش فلك مستدير من جميع جوانبه محيط بالعالم من كل جهة، ولذا سموا الفلك التاسع، والفلك الأطلس والأثير، ويعارض ابن كثير ذلك بقوله: هذا ليس بجيد لأنه قد ثبت فى الشرع أن له قوائم تحمله الملائكة، والفلك لا يكون له قوائم ولا يُحمَل[2].

– وفيما يخص (اليوم) اعتبره البعض مساويًا لألف سنة من أيامنا، ولو أنه فى ذلك الوقت لم يكن هناك يوم بمعنى الليل والنهار، وهذا هو رأى السيوطى (فى تفسير الجلالين)، وابن عباس ومعظم علماء الأمة (تفسير ابن عباس)، ويرى الزمخشرى[3] أنه يوم مثل اليوم الذى نعرفه وهو رأى مجاهد والحسن البصرى ويرى الطبرى فى تاريخه ومثله صاحب المنار(٤) أن هذه الأيام لا يعقل أن تكون مثل أيامنا لأنها إنما وجدت بعد خلق السموات والأرض، أو أنه لذلك ليس هناك يوم أو ليل أو نهار بل نسميها أيامًا لأن الله سبحانه سماها بذلك، ويرى الزركشى مثل هذا ويقول إنها أيام تقديرية، وقد واجه المفسرون مشكلتين فى هذا الصدد كما يذكر الدكتور/ حسام الألوسى[5] وهما:

(١) سورة المعارج– آية: ٤
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية– المجلد الأول– العدد ١ ص ١٧ – الطبعة الأولى– دار الغد العربى– القاهرة ١٩٩٠م
(٣) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل– جـ٢ ص ٩٨٢ – طبعة بولاق– ١٣١٨هـ.
(٤) محمد رشيد رضا: تفسير المنار– ص ٢٥، ١٢٤
(٥) د. حسام الألوسى: مقال– مرجع سابق، ص ١٢٩

الأولى: لماذا اختار الله أن يخلق العالم لمدة معينة من الزمن بدلاً من أن يوجده في الحال؟

الثانية: ولماذا في ستة أيام بالذات؟

وقد قدم المفسرون عدة تفاسير وتبريرات عن السؤال الأول:

إن الخلق في زمن دليل على إرادة الله الحرة، والذى لا يرتبط في نظرنا بأى زمان، وهو اختيار البيضاوى في تفسيره رغم معارضة الكازرونى صاحب الحاشية لنفس المؤلف حيث يثير تساؤلات، ويدفع بعدم قناعته بهذا، إذ لماذا يكون الخلق في مدة أدل على حرية الإرادة من الخلق في الحال[1]!!

.. والإمام الرازى يرى في تفسيره أن الخلق في مدة هو ما قدرته الإرادة الإلهية التى وضعت لكل شيء مكانه وزمانه كما أن الخلق في لحظة ربما أعطى انطباعاً أن وجود العالم هو مجرد صدفة[2].

- أما عن تبريرات السؤال الثانى لماذا ستة أيام؟

فالكلام فيه كثير... فالزمخشرى يتجاهل المشكلة ويقول إن هذا راجع إلى كلمة الله سبحانه، ومثله عدد ملائكة النار وعدد حملة العرش وعدد الشهور وعدد السنوات[3]...

.. ويعزو الرازى ذلك العدد إلى سبب تاريخى، لأن هذا العدد ذُكر في التوراة، وكان العرب على صلة باليهود وكأن الله يريد أن يقول اعبدوا الله الذى سمعتم من عقلاء الناس أنه خلق الأرض والسماء في ستة أيام.[4]

.. نود أن نقول.. لقد أجمع العلماء قاطبة ولا يشك في ذلك مسلم أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام كما دل عليه القرآن الكريم. فاختلفوا في هذه الأيام أهى كأيامنا هذه أو كل يوم كألف سنة مما تعدون؟

(١) محمد رشيد رضا: تفسير المنار- ص ٢٥ ، ١٢٤

(٢) د. حسام الألوسى: مقال- مرجع سابق، ص ١٢٩

(٣) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بتفسير البيضاوى: ج ٣ ص ١٣ ، وما بعدها والحاشية- نفس الصفحة المطبعة الميمنية بالقاهرة- ١٩٠٢م.

(٤) الرازى: مفاتيح الغيب- ج٤ ص ٢١٤- القاهرة ١٣٠٩هـ.

واختلفوا هل كان قبل خلق السموات والأرض شيء مخلوق قبلها؟ أم لا؟

فذهبت طوائف من المتكلمين إلى إنه لم يكن قبلهما شئ وانهما خلقتا من العدم المحض. وقال آخرون بل كان قبل السموات والأرض فى مخلوقات أخرى استناداً لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ (١)

وعلى حديث الرسول (ﷺ) وهو حديث عمران بن حصين: «كان الله ولم يكن قبله شيء وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض» (٢)

وقد دارت أسئلة ومحاورات كثيرة حول بدء الخلق، واختلف العلماء فى أيهما خلق أولاً السموات أم الأرض أم، العرش أم القلم..؟

وكذا عن : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟

فقال قائلون: خلق القلم قبل هذه الأشياء كلها، وهذا هو اختيار ابن جرير (الطبرى) وابن الجوزى ، وقال ابن جرير، وبعد القلم السحاب الرقيق، واجتمعوا على ذلك واحتجوا بالحديث الذى رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذى عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه.. قال قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما خلق الله القلم ثم قال له اكتب فجرى فى تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة..»

وكما دل على ذلك الحديث الذى رواه مسلم فى صحيحه حيث قال: حدثنى أبو الطاهر أحمد بن عمرو بن السرج حدّثنى ابن وهب وأخبرنى أبو هانى الخولانى عن أبى عبدالرحمن الجيلى عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كتب الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال وعرشه على الماء» ، قالوا فهذا التقدير هو كتابة بالقلم المقادير، ومن هنا كان حجة القائلين بأن القلم هو أول المخلوقات. وقد دل على هذا الحديث أن ذلك بعد خلق العرش،

---

(١) سورة هود: آية ٧

(٢) الحديث رواه مسلم فى صحيحه- المجلد السادس- جـ ١٦ ص ٢٢٦- الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ بشرح النووى القاهرة.

فثبت تقديم العرش على القلم الذى كتب به المقادير كما ذهب إلى ذلك الجمهور، ويحمل حديث القلم على إنه أول المخلوقات من هذا العالم، ويؤيد هذا ما رواه البخارى عن عمران بن حصين أيضاً- قال.. قال أهل اليمن لرسول الله (ﷺ) : جئناك لنتفقه فى الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر فقال كان الله ولم يكن شيء قبله..» وفى رواية معه.

وابن كثير يذكر أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع ثم يواصل ما ورد فى صفة خلق العرش والكرسى، ويستند إلى قول الله تعالى: ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ ﴾ (١) ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (٢) ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ﴾ (٣)

- وأما الكرسى، عن ابن عباس وسعيد بن جبير أنهما قالاً فى قوله تعالي : ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾(٤)

أى علمه، والمحفوظ عن ابن عباس كمارواه الحاكم فى مستدركه أنه قال الكرسى موضع القدمين، والعرش لايقدر قدره إلاَّ الله عز وجل، وقد زعم بعض من ينتسب إلى علم الهيئة أن الكرسى عبارة عن الفلك الثامن الذى يسمونه فلك الكواكب الثوابت، وهذا القول يشبه إلى حد كبير ما قال به إخوان الصفا فى رسائلهم كما سنرى، وابن كثير يقرر أن هذا القول فيه نظر، لانه قد يثبت أنه أعظم من السموات السبع بشيء كثير.

والكرسى ليس فى اللغة عبارة عن الفلك وإنما هو كما قال غير واحد من السلف بين يدى العرش كالمرقاة إليه، ومثل هذا لا يكون فلكاً.

وزعم أن الكواكب الثوابت مرصعة فيه لا دليل لهم عليه، هذا مع اختلافهم فى ذلك كما هو موضوع فى كتبهم(٥) - وفى خلق ما بين السموات والأرض روى عن محمد

(١) سورة غافر آية ١٥

(٢) سورة طه آية ٥ وقد ورد ذكر لفظة «العرش» فى القرآن الكريم حوالى ٢٢ مرة أغلبها عن الاستواء على العرش بعد تمام الخلق.

(٣) سورة الأعراف آية: ٥٤

(٤) سورة البقرة: آية: ٢٥٥ (جزء منها) وهى الآية المعروفة بآية الكرسى.

(٥) ابن كثيرة: البداية والنهاية - مرجع سابق. ص ٢٠.

ابن اسحاق أنه قال: يقول أهل التوارة (اليهود) ابتدأ الله الخلق يوم الأحد، ويقول أهل الإنجيل (المسيحيين) ابتداء الله الكون يوم الاثنين، ونقول نحن المسلمون فيما انتهى عن رسول الله (ﷺ): «ابتدأ الله الخلق يوم السبت» وهذا القول الذى رواه ابن اسحاق عن المسلمين مالت إليه طائفة من الفقهاء من الشافعية وغيرهم، ويؤيد ذلك حديث أبى هريرة «خلق الله التربة يوم السبت» والقول بأنه يوم الأحد رواه ابن جرير عن السُدِّى عن أبى مالك..

وقد اختار ذلك ابن جرير وهو نص التوراة - كما ذكرنا. وهو أشبه بلفظ الأحد، ولهذا أكمل الخلق فى ستة أيام فكان آخرهن يوم الجمعة فاتخذه المسلمون عيدهم فى الأسبوع وهو اليوم الذى أضل الله عنه أهل الكتاب قبلنا [1].

ونعود لحديث أبى هريرة حيث قال: «أخذ رسول الله (ﷺ) بيدى فقال: خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبل يوم الأحد وخلق الأشجار يوم الإثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة آخر خلقه فى آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل» [2].

- وعن الزمان قال الرسول (ﷺ) «الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض السنة اثنى عشر شهراً» [3]. فالزمان المحقق ينقسم إلى الليل والنهار وليس بينهما غيرهما. مصداقاً لقول الله تعالى:-

---

= تعقيب: وعلق الطبرى الحكم على معنى كرسيه (الكرسى) وقال: كثر الاختلاف فى تفسيره وذكره، والله أعلم به (راجع تفسير الطبرى ص ٤٦).

(١) المرجع السابق - ص ٢١.

(٢) رواه الإمام مسلم فى صحيحه باب بدء الخلق. (انظر: ابن كثير. البداية والنهاية ص ٢٣).

(٣) رواه الإمام البخارى فى صحيحه جـ٣ باب بدء الخلق (انظر فى ذلك ابن كثير: البداية والنهاية جـ ٢٥) أما فيما يختص بالدهر فقد ثبت فى الصحيحين من حديث سفيان بن عيينه عن الزهرى عن سعيد بن المُسيب عن أبى هريرة قال: قال رسول الله (ﷺ) «قال يؤذينى ابن آدم بسبب الدهر وأنا الدهر بيدى الأمر أقلب الليل والنهار وفى رواية فأنا الدهر أقلب ليله ونهاره». (أنظر المرجع السابق ص ٤١).

﴿يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل.....﴾ وقال الرسول الكريم (ﷺ) : «اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم» .

... وأخيراً فهناك مسألة عدم تعب الله بعد الخلق وعدم الراحة كما فى اليهودية، فى اليوم السابع فإن هذا التفسير هو المعتاد، وإن هذا التصوير التوارتى يتعارض مع فكرة الإسلام عن قدرة الله. وإن كان بعض الباحثين الغربيين مثل: جولد تسيهر، وكاش Katch، وكوتين، يفسرونها تفسيرات أخرى[1]. وعن الخلق الدائم (المستمر) نقول إن فعل الله أزلى، وإن نصوص القرآن الكريم تدل على أنه قبل هذا العالم زمان ومدة وعرش.. الخ.

لذلك فإن القرآن يعلم وجود العوالم الأخرى قبل هذا العالم، وبعده ولا متناهية كل منها حادث وزمنى ولكنها سلسلة لانهائية. وهكذا دائماً الله فاعل. وهو رأى ابن تيمية، مال إليه بعض المتكلمين والمتأخرين، وهذا موضوع الفصول القادمة.

ونود أن نقول إن القرآن الكريم فيه دلائل عن الزمن الكونى، والزمن الطبيعى، وعلامات الاهتداء، ولكن لم يرد لفظ الزمان كمصطلح فلسفى فى القرآن الكريم، ومن هنا نرى أن الصوفية يستخدمون كلمة وقت. أما عن الأحاديث فهى مبثوثة فى صحيح مسلم[2] وغير ذلك.

* * *

خامسا : بعض المشاكل المتعلقة بالزمان (مفهوم علمي حديث):

تقديم

لابد وأن تظهر – ونحن بصدد دراسة هذه الفكرة – بعض المشاكل المتعلقة بالزمان، ومن خلال هذه المشاكل نورد لأهم المذاهب الفلسفية فى الزمان من خلال الكتابات الحديثة حيث إنها تضع الزمان بين الفلسفة والعلم.

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة – ترجمة د. أبو ريدة ص ٢٦ – مرجع سابق.

(٢) انظر فى ذلك – صحيح مسلم جـ ١٦ المجلد السادس ص ١٩٩، ص ٢٦، ص ٢٠٣، .. إلخ. والمعانى تختلف بين تقارب الزمان واندثاره، وقرب يوم القيامة، ووقت وتحديد الكتابة فى اللوح المحفوظ أو غيره.

نقول هذا ونريد أن نثبت أن فكر إخوان الصفا تجاوز القرن الرابع الهجرى بمراحل من خلال رسائلهم التى تعبر بحق عن أصالة وعمق، وتعتبر دائرة معارف عصرية تناولت جميع العلوم والفنون، وليس فقط الفلسفة الطبيعية والإلهية. مما كان لذلك الأثر الأكبر على رواد حركة التنوير والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر.

.. ونعود للمشاكل المتعلقة بالزمان.. ونقول إن هناك مشاكل متعلقة بالزمان نفسه ويمكن إدراجها فى عدة تساؤلات:

– هل للزمان وجود أم لا؟ وقد ذكرنا المذاهب فى هذا.

– كيف يوجد الزمان؟ هل هو كم أم لا؟ هل هو جوهر أم عرض؟

– هل هو متصل أم منفصل؟ وقد ذكرنا الأجوبة على هذا كله فى حينه.

والنوع الثانى من المشاكل متعلقة بصلة الأزلية بالزمان، أو صلة اللازمانى – كالله– بالزمانى وهذا ما سنورده عند الحديث عن البُعد الفيزيقي للزمان عند إخوان الصفا.

.. ثم نضع تساءل آخر عن: ما هى عناصر الزمن؟ وكيف يقاس؟ وما علاقة الزمان بالمكان بالمفهوم الحديث؟ وهل لها جذور بالمفاهيم القديمة؟ وغير ذلك من المشاكل المطروحة والمتعلقة بفكرة الزمان.

١- علاقة الزمان بالآن والمذاهب الثلاثة:

لقد تختلف الأسماء دون المسميات لهذه المذاهب الحديثة، فأحياناً يقال فى حقيقة الزمان: هل له وجود موضوعى؟ أم ليس له وجود؟

إن المذاهب هنا تختلف كل باحث ونظرته لها، فمثلاً نجد ألبير نصرى نادر يقسمها إلى:

– المذهب الوجودى والمذهب اللاوجودى (المثالى)(١).

– والزمان الوجودى هو الزمان الذاتى، أو الزمان الوجدانى المصبوغ بالانفعال كزمان الانتظار أو زمان الأمل، وهذا الزمان ليس كماً وإنما هو كيف لايقبل القياس على خلاف

---

(١) ألبير نصرى: مبادئ الفلسفة – انظر بالتفصيل ص ٦٩/٧٠ – طبعة بغداد ١٩٥٤م.

الزمان الفاعل الذى يطلق على التأثير فى الأشياء، فهو موضوعى وكمىٌ وقابل للقياس[1]، وكذا يكون التقسيم على أساس علاقة الزمان بالآن، فقد يذهب البعض إلى أن الآن هو جزء الزمان، وأن الزمان مُؤلف من آنات أى أجزاء متشابهة يتركب منها الزمان المتصل. والواقع أن الآن ليس جزءاً فلاوجود له فى ذاته إذ أنه لايمكن أن يبقى كما هو أو أن يتغير من شئ إلى شئ آخر. بل على العكس من ذلك نجد الآن يتلاشى كلية وينحسر دون رجعة فالزمان إذن امتداد معين بين أطراف مختلفة[2].

وتحديد الزمان يتعلق بحالتنا النفسية، وتتأثر هذه الحالة بحركات الجسم، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة، والحركة متصلة أيضاً لأنها تتم فى مكان كان متصل، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة والحركة ترجع الى المكان.

ونجد فى هذه المتعلقات الثلاثة متقدماً ومتأخراً، ولاحقاً وسابقاً، إلاّ أن علاقة المتقدم والمتأخر هذه هى الخاصية الأساسية للزمان، وقد سبق الحديث عنها.

ويذهب الدكتور الأهوانى إلى أن الكندى وهو يبرهن على تناهى الزمان يُحيلنا إلى المسافة فيفترض أن الماضى مسافة ممتد لها طرفان: بداية ونهاية، وكذلك المستقبل له طرفان: بداية ونهاية، ولكن هاتين المسافتين مُلتحمتان ومُتصلتان عند الآن الذى هو نقطة التقاء النهاية الأخيرة للزمان الماضى بالنهاية الأولى للزمان المستقبل. وكلما تقدمت الحركة داخل الزمان تحركت النهاية الأخيرة للمسافة الأولى، وأصبحت عند التقائها بالطرف الأول، للزمان الآتى هى: «الآن» والكندى يثبت بعد قسمة الزمان إلى مسافتين تفصلهما الآن، أن الماضى والمستقبل محدودان[3].

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى ج١ ص ٦٣٨ - دار الكتاب بيروت - طبعة أولى ١٩٧١م.

(٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى الثانى - أرسطو ص ٢٠١.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب - سلسلة أعلام العرب - العدد ١٠٨ ص ١٥٤. (ويؤكد الكندى على تناهى الزمان، وأن حقيقة الزمان مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، فإن لم تكن حركة لم يكن زمان، ويدّرج النظر إلى فكرة الزمان على ثلاثة مراحل:

أ- من وجود الجرم ب- من وجود الحركة فى الجرم.

جـ- ومن قياس الحركة للزمان. ويصل الكندى بين الجرم والحركة والزمان، دون انفصال- =

ومازلنا فى الحديث عن علاقة الزمان بالآن، أو مكونات الزمان، فنجد **جان ڤال** يلخصها تلخيصاً جامعاً فى **ثلاثة مذاهب**:...

الأول: – الزمان يتألف من آنات: يمثل ذلك الفيثاغورية، وبعض فلاسفة العرب ومعهم بالطبع إخوان الصفا، ولعل جان ڤال يقصد بالفلاسفة العرب – أصحاب النظرية الــــذرية من معتزلة وأشاعرة أو المتكلمين عموما. وبعض الفلاسفة القائلين بالـــذرة وكــذلك إلى حــد ما نجــد ذلك فى العـــصر الحديث عند ديكارت، وجيمس.

الثاني: الزمان شئ متصل لا يتألف اطلاقاً من آنات، ويمثل ذلك الفيلسوف برجسون صاحب نظرية الديمومة، والزمان عنده، مرتبط بالديمومة.

الثالث : الآنات ليست مكونات الزمان بل عناصر يمكن تحليلها برغم عدم كونها من مكوناته ويتضح ذلك عند أرسطو وليبنتز[(١)] .

– والزمان عند بعض الفلاسفة إمّا ماض أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضى والمستقبل[(٢)] .

٢- المذاهب الفلسفية الرئيسية في الزمان:

والدكتور بدوى من الذين يفسرون الوجود على أساس الزمان، وليس العكس، ويرد المذاهب التى وضعها السالفون فى الزمان إلى ثلاثة مذاهب فلسفية رئيسية هى:–

= وهى حيلة لجأ إليها الكندى لعدم الفصل بين الجرم والحركة والزمان. انظر تفصيلاً نفس المرجع ص ١٥٥ وما بعدها) انظر أيضاً: الكندى: رسائل الكندى الفلسفية – تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – جزء ١ ص ١٩٦ الى ١٩٧ .

(*) وسيتأتى الحديث عنهم فى مناقشة البُعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان – الفصل الثالث – المبحث الثانى.

(١) د. حسام الالوسى: مقال – مجلة عالم الفكر ص ١٤٣– مرجع سابق (نقلاً عن كتاب طريق الفيلسوف لـ جان ڤال)، انظر فى ذلك أيضاً، د. على عبد المعطى: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ص٤٢٤ – دار المعرفة الجامعية – اسكندرية سنة ١٩٨٠ .

(٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى ج١ ص ٦٣٦ .

أ- المذهب الطبيعى:

ويمثله أرسطو الذى حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يُعد الصورة العليا للزمان والوجود المرتبط به عند الأوائل أى اليونان[1]، فقد عده مقياس الحركة، وفرق بينه وبين المكان، وما دامت الحركة متصلة فالزمان متصل[2].

ب- المذهب النقدى:

أو المتصل بنظرية المعرفة وهو الذى أقامة كانط Kant وسار عليه من تأثروا به حتى نهاية القرن الماضى وبصفة خاصة فى كتابه نقد العقل الخالص (الذى نشر عام ١٧٨١م).

Critique de la Raison pure

والزمان عند كانط صورة أولية ترجع إلى الحساسية الداخلية بصفة مباشرة وإلى الحساسية الخارجية بصفة غير مباشرة، وكل إحساس إنما هو حدس نفسى له موضعه من الزمان[3].

جـ- المذهب الحيوى عند برجسون:

والزمان عنده تغير مستمر متصل يصبح معه الحاضر ماضياً، ويأبى الذهن أن يُضل فى التيار الزمنى بل يجسم كل ما يُضل به، ويربطه بفكرة معينة. فالزمان كما قلت مرتبط عنده بالديمومة[4] وبصفة خاصة فى كتابه «المعطيات الحسية المباشرة».

Les Données Immédiatas de la conscience.

ونعلم أن الأعداد مرتبطة بآلة القياس، وللزمن مجالات وظواهر أخرى غير علمية،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى – ص ٤٢ – مكتبة النهضة المصرية – طبعة اولى – القاهرة ١٩٤٥م .

(٢) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية – بإشراف الدكتور/ ابراهيم بيومى مدكور– ص ٧٩.

(٣) نفس المرجع – نفس الصفحة. (انظر أيضاً: Kant: Collection Des textes Philosophiques P. 39 - Edite par les lettres Françaises - 1945.

(حيث يعرض كانط التصور الزمان لما بعد الطبيعة نافياً التصور الامبيريقى شارحاً تصور الترانسنيدنتالى Transcendantale للزمان).

(٤) د. عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى – ص ٤٣ – مرجع سابق.

وظواهر لغوية وأدبية وفلسفية ودينية وصوفية، وهذه الظواهر تخرج عن دائرة القياس، وكل منها له قيمته فى مجالها.

.. ويهمنا أن نبحث عن بعض الظواهر المرتبطة بالزمن باستخدام التعريف الإجرائى، وأن الزمن يرتبط بمفهوم الحركة، فهما يترابطان إرتباطاً وثيقاً، والحركة تظهر من خلال السرعة.

وينطبق على ذلك جميع نظريات إسحاق نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧م) وأينشتين (١٨٧٩/ ١٩٥٥م) وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) ومكسويل (١٨٣١م - ١٨٧٩م) وأهم النظريات التى ظهرت فى ذلك العصر نظرية النسبية.. The Theory of Relatirty إذ أمكن التوصل عن طريق النظرية النسبية لأينشتين إلى أن الزمن أيضاً ليس له قيمة مطلقة، بل قيمة نسبية، تعتمد على سرعة من يسجله، والمطلق الوحيد فى نظرية أينشتين هو قيمة سرعة الضوء، ولها قيمة ثابتة لا تعتمد على مكان الرصد أو حتى سرعة الراصد. وقد تم إجراء تجارب علمية أثبتت صحة هذا القول.

.. نود أن نقول إن الفيزياء الحديثة رفضت رفضاً قاطعاً القول بانفصال المكان والزمان، ورأت أنهما ليسًا لهما وجودان مستقلان منفصلان، بل هما مركب واحد يسمى «متصل المكان والزمان» ولم يكن معروفاً قبل نظرية أينشتين أن للمكان والزمان طبيعة متشابهة حتى يمكن إضفاء صفة الإدماج عليهما، ولقد ثبت أن هذا الإدماج له أهميته فى الفيزياء الحديثة، فالمكان له أبعاد ثلاثة إلا أن هذا المكان لا يشكل نموذجاً مناسباً لتمثل حركة الأشياء.

فإذا افترضنا وجود الأشياء ساكنة، فإن هذا يسمح بترتيبها فى متصل ثلاثى الأبعاد لاتسود فيه حركة وهذا يعنى أن ترتيب الأشياء فى مكان ثلاثى الأبعاد لايناسب إلا الأشياء الثابتة، لكن العالم لايمكن أن يُحصر فى أبعاد ثلاثة ساكنة، ولذلك يجب إضافة بُعد رابع إلى هذه الأبعاد وهو الزمان، أو الزمن الذى بدوره يسبغ الحركة والأستمرار على الأشياء.

والخلاصة:

إنه لتحديد أى حدث لابد من ربط كامل لمكانه فى الفراغ الذى تحدده ثلاثة أبعاد مع

البعد الرابع الذى هو الزمن. والأبعاد لا يمكن فصلها أو فصل أحدهما عن الآخر [1] ومن هنا يمكن القول بأن فكرة المكان المطلق اختفت وبالتالى فان فكرة الزمان المطلق أيضاً اختفت!!

ولكن هل معنى ذلك تسليم الفلاسفة والعلماء من أرسطو حتى نيوتن بهذه الفكرة؟ وهل الزمان نسبى؟

الفكرة الأولى: قضت عليها نظرية نيوتن فى الحركة والجاذبية، وكذا المكان والزمان المطلقان وهما نوعان ادخلهما نيوتن ليجعل منهما أساساً لنظامه الميكانيكى، وظلا يستخدمان حتى توصل أينشتين إلى رفض وجودها عندما أراد أن يضع نظريته فى النسبية العامة [*].

.. وقد سلم وآمن كل من: ارسطو ونيوتن (قديماً وحديثا) بالزمان المطلق ووصف نيوتن المكان الذى توجد فيه قياسات أو مقاييس السكون المطلق - بالمكان المطلق، وبالنسبة للزمن سلم بأن هناك زمناً كونياً ينساب با طراد وسماه بالزمن المطلق.

ولقد آمن كل من ارسطو ونيوتن أيضاً بأن المرء يستطيع دون اى لبس ان يقيس الزمن بين حدثين، وان هذا الزمن سيكون هو نفسه أيا كان من يقيسه بشرط أن يستخدموا ساعات جيدة. والزمان هو بالكلية منفصل، ومستقل عن المكان، وهذا ما سيأخذه معظم العلماء على أنه رأى الحس المشترك Common Sense أو الاعتقاد الغرزى للإيمان

---

(1) د. ستيفن هوكنج: تاريخ موجز للزمان- من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء - ترجمة د. مصطفى ابراهيم فهمى - الفصل الثانى - الزمان والمكان (بتصرف) من ص ٢٢ - ٢٥، دار الثقافة الجديدة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٩٠.

- W. Stephen. Howkibg: Abrief History of time - from the Big Bang to Black Holes.

وقد قام الدكتور ممدوح كامل الموصلى بعرض وتحليل بعض فقرات الكتاب بمجلة العربى ص ٢٣٦ العدد ٣٧٤ يناير ١٩٩٠ ويعد الكتاب من اهم الكتب التى صدرت فى هذا المجال، وعده البعض حدثاً فريداً فى تاريخ العلم.

(*) ويرى أينشتين ان النسبية الخاصة مقيدة بالحركة والعامة محررة من هذا القيد فتنطبق على الحركة عامة.

بـوجـود الأشيـاء الخـارجيـة كـمـا آمـن بـذلـك ودفـع «رسـل» لـلـجـوء الى هـذا الحس المشترك Common Sense.

وكان نيوتن قد بين أن جميع الموضـوعات أو الاجسام يمكن أن توضـع فى المكان المطلق، وان جميع الحادثات Events أينما حدثت - يمكن أن نعين ازمان حدوثها فى التيار الزمنى المطلق.

الفكرة الثانية: قضت عليها نظرية أينشتين، ذلك حين جاءت نظرية النسبية لأينشتين وأوضحت عدم وجود زمن مطلق، وأيضاً مكان أو فراغ مطلق، وأن أى زمان أو أى مكان إنما هو نسبى.

ارتبط الفراغ إذن بالزمان كما تقول النظريات الحديثة لتكوّن منحنى واحداً يعرف باسم منحنى **«الزمكانى»** أى الزمان والمكان معاً فى شكل ديناميكى (متحرك)، وأدت هذه الفكرة إلى القضاء على فكرة الكون الاستاتيكى (الثابت)، وحلت محلها فكرة الكون المتمدد[1]، وعليه يبدو أن هناك بداية للزمن، وإنه لابد أن يكون هناك نهاية لهذا الزمن[2].

.. ونود أن نقول إن النظرية النسبية لأينشتين بينت أن الزمن الفيـزيقى (وهو الزمن الخاص بعالم الفلك والأجسام الطبيعية فى الكون) وان الفراغ الفيزيقى (وهو الذى

---

(١) د. ستيفين هوكنج: تاريخ موجز الزمان ص ٣٩ وما بعدها (وقد عقد المؤلف فصلين فى غاية الأهمية: الفصل الثالث عن: الكون المتمدد ص٣٩ - ٥٢ والفصل الرابع: مبدأ اللاقينية - أو عدم اليقين. من ص ٥٣ - ٥٩).

(٢) د. رءوف وصفى: الكون والثقوب السوداء - عالم المعرفة - العدد ١٧ - ص ١٢٠ مراجعة زهير الكرمى ١٩٨٠ (لمزيد من التفاصيل فى ذلك: انظر كتاب الفيزياء والفلسفة - جيمس جينز، ونشوء فلسفة علمية - هانز ريتشنباخ، وفلسفة الحضارة الانسانية - ارنست كاسيرو - د.احسان عباس وراجعة د. محمد يوسف غنيم) وايضا:

Taylor, Elements of Metaphsics, University Paper Books. P 244.........

وبالذات فيما يختص بالحاضر الخادع المُتاخم للمستقبل والذى يتلاشى مُسرعاً فى ماض مُتاخم أيضاً، وهو ينفى ان الزمان والمكان مطلقان، ولكنهما حاضران واقعياً. Actually Present. ومحددان بالنسبة لنا.

يختص بمواقع الأجرام السماوية والأجسام الكونية) لايوجدان مستقلان الواحد منهما عن الآخر، بل إنهما يبدوان كشيئين مجردين.

٣- العلاقة بين فكرة الزمان ونظرية المعرفة

.. نقطة أخيرة نودّ أن نوضحها ونحن بصدد المشكلات المتعلقة بالزمان.. هل هناك علاقة بين فكرة الزمان، وبين نظرية المعرفة؟ ... إنه من الإمكان دراسة الزمن فى نظر الفلاسفة أو المكان والزمان كموضوع معرفى بين نظريتين، وطالما كان بحث الفلاسفة فى إمكانية المعرفة - بصرف النظر عن حدودها ومصادرها - واقعاً بين نظريتين: إحداهما: واقعية Realistic ، والأخرى: مثالية Idealistic ومجال البحث فى الزمان والمكان تنقسم فيه الآراء الى واقعية ومثالية (اى الى تجريبية وعقلية) Empiricism Rationalism **وأصحاب الرأى الواقعي** يقولون ان المدركات الحسية تنبثق من وجود الأشياء أو الموضوعات كالنجوم والمعادن والجبال والبحار.. الخ، فهى توجد خارج عقولنا ولا تتوقف على هذه العقول وسوف تبقى حتى إذا كف احساسنا نحن بوجودها - وفى الإمكان أن يحس بها غيرنا أو عقول غير عقولنا - فالمعارف التى تأتى عن طريق الخبرة الحسية يدخل فيها الزمان والمكان، الزمان كمدرك حسى يختص بتدفق الوقت أو التتابع الزمنى بالنسبة لشخص مستقل فهو يرتبط بوعى شخصى معين، ويختص الإحساس بالتتابع متى توقف هذا الوعى لهذا الشخص، والزمن كمدرك حسى له بعد واحد لان الخبرة تبين أن الحادثات التى يحس بوقوعها شخص مستقبل إنما تقع على خط مستقيم له سياق زمنى أو خلط تسلسل زمنى تتوالى فيه الأحداث واحدة وراء الأخرى. والمكان الفيزيقى هنا يقابل الزمان الفيزيقى.

والزمان - كما يذكر الدكتور بدوى[1] يشعر به كل إنسان أو اكثر الناس جملة ويشعرون بيومه، وأمسه، وغده والزمان يشعر به كل إنسان بكل مامضى ومنه وما سيأتى فى المستقبل والبعيد منه والغريب، وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته وكذلك الوجود يشعرون بأنيته وان لم يشعروا بماهيته.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى: ص ١٥ أنظر أيضاً: ابو البركات البغدادى - المعتبر فى الحكمة جـ٣ ص ٦٣.

-**وأصحاب الرأى المثالى**: أو جماعة العقليين على رأسهم ديكارت، وهيجل، وكانط - الذى يتجه اتجاهاً نقدياً أكثر منه عقلياً أو قل هو ناقد للعقل - فيرون ان المعرفة الناتجة عن مشاهدات الطبيعة أى عن طريق الخبرة الحسية إنما هى معرفة ظنية، اما المعرفة الحقة فهى التى تنتج عن التأمل الفكرى الخالص، وعند ديكارت أن الأفكار أو الآراء الفطرية، وهى التى تنتج عن الرؤية الواضحة للعقل هى التى تؤدى الى معرفة حقيقية ولدى هيجل نرى أن مضمون كل فعل للحرية عقلى، والعقلية هنا معناها: **أولاً**: أن هذا الفعل مقوض بمنطقة التطور الضرورى الذى تسير عليه الروح. **وثانياً**: إنه خارج عن الزمان لأن عملية التطور المنطقى او الديالكتيك، وان كانت تشتمل على نوع من الحركة فإن هذه الحركة ليست حركة فيزيائية تقتضى الزمان، والمكان بل حركة عقلية تتم فى مملكة الروح العالية عن مملكة الطبيعة. وبهذا لاتخضع لمقولتى الزمان، والمكان ما دام هذا لا ينطبقان إلا فى مملكة الطبيعة أو التجربة الخارجية أو الظواهر كما أثبت ذلك كانط، وهذا هو السر في أن الزمان عند هيجل لايقوم بأى دور تقريباً.[1] ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية «الفلسفة الطبيعية عند هيجل بصفة عامة باسم الجزء الخجلان ذلك لانه أضعف أجزاء فلسفته»[2]. أما السبب فى ذلك الضعف فهو لعدم انتقال المنهج الجدلى الهيجلى فيه، وانعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى يصل إليها غير ضرورية وغيره ملزمة للعقل علاوة على أن الكثير من القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض فيها الأبحاث العلمية التجريبية التى وصل إليه العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى.

(١) المرجع السابق - ص١٥، أيضاً: ديكارت: التأملات: ترجمة د. عثمان امين - التأمل الرابع ص١٣١، ١٣٢ (هامش)، والتأمل الخامس فى ماهيتة الاشياء المادية ص ١٥١ - نفائس الفلسفة الغربية - مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٦، وذلك فيما يختص بالزمان عند ديكارت صاحب الشك والكوجيتو، وهو رياضى ومنطقى وفيلسوف عقلانى وله ايضا مقال عن المنهج ترجمة د. محمود الخضيرى، وغير ذلك من المؤلفات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

(٣) د. على عبد المعطى: الفكر السياسى الغربى - ص ٣٦٤ - دار المعرفة الجامعية - إسكندرية سنة ١٩٨٠ (نقلاً عن Wright: A History of Modern Philosophy).

ونقول إن هيجل بَعَدَ ابتعادا كاملاً عن الأبحاث التجريبية، واكتفى بالنزعة القبلية. والتصورات الثلاثية وهى مرتبطة تعبر عن ثلاثية: المكان – الزمان –والحركة (١).

– أما الفيلسوف ليبنتز Leibnitz فيبدأ بنقض النظريتين: الذرية والديكارتية، فالأولى: تخلص بها من سلطان ارسطو وبالعودة بعد فحص النظرية الذرية والتعمق فيها، ويأتى بنظرية جديدة ونادى بالوحدات الحقيقية والمونادات أو بالجواهر الفردة الميتافيزيقية كأساس وأصل للمادة.

أما نظرية ديكارت فى المادة والعالم فلقد انتقدها ليبنتز انتقاداً مراً فإذا كانت المادة عند ديكارت جوهر ماهيته الأمتداد، فعند ليبنتز لا يمكن أن تسمى المادة باسم جوهر فعنده «أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس والنفوس الحيوانية»(٢)، وهذا قول يشبه تماماً ما قال به إخوان الصفا فى رسائلهم(٣).

إذن المادة عند ليبنتز مجموعة من الجواهر لكل جوهر من هذه الجواهر عالم مغلق على نفسه فيه قوة وحركة.

.. ونختم الحديث عن علاقة فلاسفة العصر الحديث بالزمان ومشكلاته برأى ليبنتز فى الزمان، حيث أن الزمان لديه ليس له وجود حقيقى ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر وإنما الزمان ماهو إلاّ ترتيب لتعاقب أوضاع الأجسام، ونحن نجد فى هذا منبعا عبر عنه «جون استيوارت مل» حين قال: «بأن المكان هو ترتيب الترابط بين افكارنا بينما الزمان هو ترتيب للتعاقب».(٤) هذا رغم معارضة كلارك على هذا المفهوم – ولكن ليبنتز دافع عن رأيه ورد أصل الفعل والاعتبار إلى الله سبحانه وتعالى، وان الله يفعل فقط عن سبب كاف، أى عن أعتبار لما هو أحسن فانه لايستطيع أن يضع نسقاً جسمياً فى مكان معين، وكذلك الأمر بالنسبة للزمان، ولقد أجاب كلارك مرة ثانية على ذلك بقوله: «بأن

---

(١) لمزيد من التفاصيل: أنظر المرجع السابق ص ١٦٥ ومَا بعدها. والحركة عند هيجل عقلية وديالكتيكية وأيضاً منطقية طبيعية.

(٢) د. على عبد المعطى: ليبنتز: فيلسوف الذرة الروحية – ص ٢١٦، ٢١٧ – مرجع سابق.

(٣) إخوان الصفاء: الرسائ – جزء ٣ ص ٥٢.

(٤) د. على عبد المعطى: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية – ص ٢٢٤ – مرجع سابق (نقلاً عن: Joseph: H. W: Lecture on the Philosophy of Leibnitz P. 20).

مجرد إرادته أن يضع نسقاً جسمياً فى مكان معين هى نفسها سبب كاف، كذلك الأمر فيما يتعلق بالزمان.

ولكن بغض النظر عن اتجاهات كلارك واشاراته المعارضة، أتفق مع الدكتور على عبدالمعطى الذى يشير إلى قول العلامة لاتا Latta بأن الزمان والمكان ليسا إلا نظامان أو ترتيبان لترابط أو تعاقب الأشياء أو الظواهر.(١)

والخلاصة .. أن مثلث الطبيعة: المكان والزمان والحركة ليسوا إلا ظواهر:

الأول: ترتيب للترابط

الثاني: ترتيب للتعاقب

الثالث: نتيجة أو اثر للقوة والديناميكية

وهكذا ارتبط الزمان فى الفلسفة الحديثة بالمكان حتى أصبح يسمى «الزمكانى» ولم يعد الزمان يبحث بمفرده، ولاينظر من بُعد واحد، ولكن من أبعاد مختلفة. وهذا هو أحد أهداف البحث.

* * *

(١) د. على عبد المعطى: ليبنتز: فيلسوف الذرة الروحية ص ٢٢٥ – مرجع سابق – (نقلاً عن Latta: R: The Monodology and other Philosophical writing. P 110.

(٢) أنظر أيضاً:

Cuvillier (A): Manuel de Philosophie a'lúsoge.
Chapter ll P 548 (Léspace et le Temps) - des Classes de Philosophie de Premieré Supérieure. Tome 2 - Librairie armond colin. Pars 1937.

«اعلم يا أخى.. أن النظر فى الأمور الطبيعية جزء من صناعة إخواننا الكرام أيدهم الله تعالى، والأمور الطبيعية هى الأجسام وما يعرف لها من الأعراض اللآزمة والمزايلة.....»

* * *

«رسائل اخوان الصفا - ج٢ ص١٩»

المبحث الأول

البعد الفيزيقى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا

ويتضمن هذا المبحث أهم العناصر الآتية:-

أولاً: علاقة الزمان بالحركة والسكون.

ثانياً: علاقة الزمان بالجسم وحركة الكواكب والأفلاك.

ثالثاً: علاقة الزمان بالمكان عند إخوان الصفا

رابعاً: علاقة الزمان بالنفس عند إخوان الصفا

« اعلم أنه ليس من علم ولا عمل ولا تجارة إلاّ وبين أهلها فيها منازعة، وخلاف، فمن ذلك الخلاف الذى بين العلماء فى حدوث العالم وقدمه، وهما طائفتان: الفلسفية والشرعية، فالأنبياء عليهم السلام كلهم يرون ويعتقدون أن عالم الأجسام مُحدث لاشك فيه، وهكذا يرى بعض الفلاسفة الفضلاء الراسخون فى العلم. فأما المتفلسفة الناقصون فشاكوّن فيما يقُولون، مُتحيرون فيما يزعمُون من قدم العالم» .

«رسائل اخوان الصفا - ج٣ ص٢٥»

الفصل الثالث

تحديد أبعاد فكرة الزمان عند إخوان الصفا

ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية:

المبحث الأول : البُعد الفيزيقى لفكرة الزمان عند إخـوان الصفا

المبحث الثانى : البُعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا

مقدمة:

.. ونود أن نقول فى بداية هذا الفصل – ونحن بصدد دراسة فكرة الزمان عند إخوان الصفا أن دراستنا ستكون من خلال بعُدين، أو جانبين هما:–

١– البُعد الفيزيقى:

أى البحث فى نظرية الزمان من جهة حدوثه أو أزليته، وعلاقة الزمان بالحركة (*) والسكونُ وعلاقة الزمان بالجسم وحركة الكواكب والأفلاك، وهذا هو موضوع المبحث الأول متضمناً عدة نقاط أخرى كما سنرى.

.. وبوجه عام يمكن القول بإن البُعد الطبيعى (الفيزيقى) لفكرة الزمان يكون من جهة تعلقه بالحركة والمكان وبيان تعلقه بالنفس، وأيضاً التساؤل عن تناهى الزمان أو لا تناهيه من زاوية الحركة ولواحقها.

٢– البُعد الميتافيزيقى الإلهى (مجال علم ما بعد الطبيعة)

أى البحث فى الزمان من جهة مشكلة حدوث العالم وقدمه، أى دراسة ماهية القبلية والبعدية، والاعتراض على القول بالأزلية والأبديه، مع عقد بعض المقارنات سواء مع الإمام الغزالى أو ابن رشد، وهذا هو موضوع المبحث الثانى متضمناً عدة نقاط.

* * *

.. وإذا كان لابد من تمييز جانب عن جانب آخر، أو بُعد عن بُعد آخر – بالرغم من أن هناك اختلافات كثيرة حول تحديد مجال كل جانب منهما – فإن الفيلسوف ابن رشد مثلاً فى شرحة الكبير على كتاب «الطبيعة» لأرسطو يرى أن بحث العلاقة بين الزمان والنفس مثلاً، يُعد فى الحقيقة أقرب ما يكون إلى مباحث الميتافيريقا منه إلى مباحث الفيزيقا ، وقد فعل أرسطو نفسه – هذا الشيء فى كتاب السماع الطبيعى[١] ونفس الشيء أيضاً ما وجدناه عند دراسة رسائل إخوان الصفا فتارة نجدهم يعدون دراسة النفس

(*) راجع المبحث الأول من الفصل الثانى، حيث قمت بدراسة نظرية الحركة باعتبارها من أهم اللواحق الخاصة بالموجودات الطبيعية، ودائماً يأتى دور الزمان ودراسته بعد دراسة الحركة.

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سيناء – ص ٢٣٣.

مثلاً ضمن البُعد الطبيعي (الفيزيقى)، وتارة أخرى يعدونها ضمن دراسة البُعد الميتافيزيقى، كما نجدهم فى أغلب «رسائل الجسمانيات الطبيعيات»[1]، يعدون النفس ضمن المجال الطبيعى، وفى أغلب «رسائل العلوم الناموسية الإلهية والشرعية»[2]، يعدون النفس ضمن المجال الميتافيزيقى، وهم بين هذا وذاك يربطون النفس بالعقل فى رسائل «النفسانيات العقليات»[3] .. ومن هنا يمكن لنا تحديد مجال دراسة الزمان كإحدى لواحق الموجودات الطبيعية إذ جعلنا محور هذا البحث يدور حول أمرين هما:-

الأول: الحركة باعتبارها أعم اللواحق، وهذا ما تحدثت عنه فى الفصل السابق.

والثانى: النفس التى تدرك هذا الزمان، وتدرك معانى المتقدم والمتأخر.

وسوف أتناول علاقة الزمان بالنفس عند إخوان الصفا تحت مبحث (البعد الفيزيقى) سواء من ناحية حدوثه وعلاقته بالجسم أو البدن، أو من ناحية قواها وأحوالها. أما عن أبدية النفس وخلودها، والمِعاد الروحانى والجسمانى، فنرى أنها أقرب إلى البُعد الميتافيزيقى منه إلى البعد الفيزيقى.

واذا رجعنا إلى تصور إخوان الصفا للزمان سنجد عناصر أرسطية مع عناصر أفلاطونية، وأفلوطينية محدثه، هذا بالإضافة إلى تأثرهم بفلاسفة الإسلام السابقين، فى هذا التصور كالكندى[4] والفارابى المعاصرين لهم.

.. ولا يتردد ابن سينا – ذلك الفيلسوف المتأثر بأفكار إخوان الصفا على غرار أرسطو، وكذلك إخوان الصفا – فى أن يضع دراسة النفس تحت شعبة العلوم الطبيعية ولم يفته – كما يذكر الدكتور/ مدكور – فى مؤلفاته الكبرى والصغرى سواء فى «الشفاء» وملخصه «النجاة» – أن يلحظ هذه الصلة، ويحترمها، فعلم النفس ودراستها عند ابن

---

(١) إخوان الصفاء : الرسائل – ج٢ – ص ٢٤ وما بعدها، ص ٣٧٨، ص ٤٥٧ (الرسائل: الثانية والتاسعة، والثانية عشرة)

(٢) نفس المصدر: ج٣ – ص ٤٧٩، ص ٤٩١ (الرسالة الأولى).

(٣) نفس المصدر : ج٣ – ص ١٧٨ وما بعدها (وهذا الربط واضح فى حوالى عشرة رسائل على سبيل المثال).

(٤) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – ص ٢٣٣، ٢٣٤.

سينا في أساسه دراسة واقعية تجريبية[1]. غير أن ابن سينـاء يضـم إلـى ذلك مسائل أخرى، وهـي ما يُصح أن يسمـى علـم النفس الميتافيزيقى، وفيه يعـرض لوجـود النفس وحقيقتها وعلاقتها بالجسم وخلودها - وهنا نجد خلافاً بين ابن سيناء وإخـوان الصفا.

.. وعموماً، وكما يرى استاذى الدكتور/ أحمد صبحي، فإننا لووضعنا فى اعتبارنا أسلوب ومنهج الإخوان التلفيقى التوفيقى، فيمكن لنا دراسة النفس ضمن أى البعدين (الفيزيقى أو الميتافيزيقى) دون أى حرج أو غضاضة[*].

أولا: علاقة الزمان بالحركة والسكون:

تمهيد...

قلنا من قبل: إن دراسة الحركة تسبق دراسة الزمان، ولقد وضحت فى الفصول السابقة ماللحركة من أهمية والحركة: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، قيل بالتدريج ليخرج الكون عن الحركة وقيل هى شغل حيز بعد أن كان فى حيز آخر، وقيل الحركة كونان فى آنينّ (زمانيّن) وفى مكانين، كما أن السكون كونان فى آنين (زمانينّ) وفى مكان واحد.

والحركة فى الكم: هى انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول.

والحركة فى الكيف: هى انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كتسخين الماء وتبريده، وتسمى هذه الحركة استحالة.

أما الحركة الطبيعية فهى: مالا يحصل بسبب أمر خارج، ولا يكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر الى أسفل[2] وإذا كان الزمان مقدار الحركة، فإنه أيضاً مقدار السكون، ذلك لأن كل سكون فى زمان، فوجود الشيء فى الزمان أيضاً هو أن يكون الزمان بقدره، والزمان يقدر المتحرك من جهة ماهو متحرك، ويقدر الساكن من جهة ماهو ساكن، وذلك

(١) د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - ج١ - ص ١٤٠ وما بعدها.
(*) ... وذلك خلال حديث شخص مع سيادته بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.
(٢) الجرجانى : التعريفات - ص ٧٥ (ولقد أورد الجرجانى عدة تعريفات للحركة سواء فى الوضع والعرض والذات..)

إنه يقدر الحركة والسكون لهما. كم هى؟ وكم هو؟[1].

.. ويستهل إخوان الصفا الرسالة «الخامسة عشرة» من رسائلهم الطبيعية- الحديث عن النظر فى علم الطبيعيات وأن هذا العلم هو جزء من صناعتهم، والأصل فيها معرفة خمسة أشياء.. يقول الإخوان: «لما كان النظر فى علم الطبيعيات جزء من أجزاء صناعة إخواننا أيدهم الله، والأصل فى هذا العلم هو معرفة خمسة أشياء وهى: - الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى بعض»[2].

وعن معانى الهيولى والصورة يقول الإخوان: إن معنى قول الحكماء فى الهيولى إنما هو كل جوهر قابل للصورة، وقولهم فى الصورة إنما هو كل شكل ونفس يقبله الجوهر.

واختلاف الموجودات (الطبيعة) عندهم، إنما هو بالصورة لا بالهيولى، ويضرب إخوان الصفا مثالاً لذلك بالسكين والسيف والفأس والمنشار، وكلها من الحديد، وكذلك الباب والكرسى والسرير والسفينة، وكلها من الخشب، وعلى هذا المثال يعتبر حال الهيولى والصورة فى المصنوعات كلها لأن كل مصنوع لابد له من هيولى وصورة يركب منها.

١- الهيولى عند إخوان الصفا:

وتتقسم الهيولى عند إخوان الصفا إلى أربعة أنواع هى:-

الأول: هيولى الصناعة، وهى كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته.

الثانى: هيولى الطبيعة، فهى الأركان الأربعة وذلك إن كل ما تحت فلك القمر من الكائنات أعنى النبات والحيوان والمعادن، فمنها تتكون وإليها تستحيل عن الفساد.

الثالث: هيولى الكل، فهى الجسم المطلق الذى منه جملة العالم، والمقصود جميع الأفلاك والكواكب، والأركان والكائنات.

الرابع: الهيولى الأولى، فهى جوهر بسيط معقول لايدركه الحس، وذلك إنه صورة الوجود حسب، وهى الهوية، ولما قبلت الهوية الكمية صارت بذلك جسماً مطلقاً مشاراً إليه أنه: ثلاثة أبعاد، وهى الطول والعرض والعمق، ولما قبلت الجسم

---

(١) ارسطو: الطبيعة - ص ٤٥٦ - مرجع سابق.
(٢) إخوان الصفا: الرسائل- ج٢ ص ٢٣، أيضاً ج١٨٣.

الكيفية وهى الشكل كالتدوير والتثليث والتربيع وغيرها من الأشكال صار بذلك جسماً مخصوصاً مشاراً إليه: أى شكل هو؟[1].

ونخلص الى ذلك الى أن الأشياء كلها تنتهى إلى الهيولى الأولى التى هى صورة الوجود حسب. لا كيفية فيها ولا كمية وهى جوهر بسيط لاتركيب فيه بوجه من الوجوه. وبعد ذلك نجد أن الإخوان عقدوا فصلاً عن ماهية الحركة وقد سبق الحديث عنها فى الفصول السابقة، وأوضحنا أوجه انقسام الحركة، ونضيف هنا أن الحركة من الصورة المتممة للجسم المبلغة له إلى أفضل حالاته الكثيرة التى لا يحصى عددها إلاّ الله عز وجل، وقلنا أيضاً إن الحركات كثيرة، وهى ستة أنواع، منها النقلة التى تنقسم بدورها إلى نقلة دورية ومستقيمة، ومن الصورة المتممه للجسم أيضاً بالاضافة إلى الشكل – نجد النور وهو نوعان: ذاتى وعرضى، مد وأفضل الاشكال الشكل الكرى[2] لدى إخوان الصفا.

ويذكر الإخوان أنواع الشكل فى أربعة هى: التثليث كما قلنا والتربيع والتخميس والتدوير. وهنا نجد التأثير الفيثاغورى واضح كما فى رسالة الهندسة.

.. ونود أن نعرض هنا للعلاقة بين الزمان والحركة من منظور مختلف، وسوف نركز على الحركة التى تسمى «النُقلة»[*] وهو النوع السادس، أو الوجه السادس من أوجه الحركة لدى إخوان الصفا، وهى عند جمهور الناس: الخروج من مكان الى مكان آخر، وقد يقال إن النُقلة هى الكون فى محاذاة ناحية أخرى فى زمان ثان. وكلاً القولين يصح فى الحركة التى هى على سبيل الاستقامة، فأما التى على سبيل الاسدارة فلا يصح. لأن المتحركة على الاستدارة ينتقل من مكان إلى مكان ولايصير فى محاذاة أخرى فى زمان

---

(١) المصدر السابق، ج٢ – ص٤، ٥، أيضا ج٣ – ص ١٨٤، راجع أيضا رسالة الهيولى والصورة حيث إن الموجودات كلها جواهر وأعراض، وصور وهيوليات مركبة منها، والصورة نوعان: مقدمة ومتممة (رسالة العقل والمعقول)، وعن الشكل وأنواعه راجع (رسالة الهندسة) ج١ – ص ٢٥، ٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٢٧، ج٢ – ص٥، ص ١٨٤.

(*) (ولا تطلق الحركة عند المتكلمين إلا على هذه الحركة الأينية المُسماه بالنُقلة وهى المتبادرة فى استعمالات أهل اللغة (أنظر ذلك تفصيلاً. التهانوى – كشاف اصطلاحات الفنون– ج٢، ص ٩١ وما بعدها. أيضاً: شرح المواقف. ج٢ ص ١٥٨).

ثان. فأما الحركة على سبيل الاستقامة فلا يمكن ان تكون إلا بالانتقال من مكان إلى مكان. والمرور بمحاذاة في زمان ثان(١).

ويمكن ان يعترض على ذلك إذا أخذنا حركة اليد أو الأصابع بالنسبة للإنسان كمثال، فهو يتحرك دون أن يخرج من مكان إلى مكان، وصحيح أن هناك زمنا يمر بين حركة اليد والأصابع ولكن دون المرور بمحاذاة في زمان ثان، لأن أى حركة لابد لها من فترة زمنية وإلاَ فهناك سكون.

٢- تضاد الحركات بين الاستقامة والاستدارة:-

.. ولكن بعد هذا الرأى لإخوان الصفا والاعتراض عليه، هل هناك تضاد في الحركات، وماذا تعنى الحركة المضادة؟

.. لقد ناقش استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى هذه المسألة بالتفصيل وهو يعرض لنا رأى ابن سينا فى أحكام الحركة ومقاييس الحركة من حيث سرعتها وبُطئها(٢).

.. ومن الأمور التى تتعلق بها الحركة عند ابن سينا بالذات - وهو كما نعلم متأثر بأرسطو وإخوان الصفا - كالمسافة والزمان ومافيه الحركة، نجد تضاد الحركات.

.. والتساؤل الذى يفرض نفسه هو.. هل التضاد محوره الحركة المستقيمة - والتى يطلق عليها إخوان الصفا «الحركة على سبيل الاستقامة»، أو أن التضاد يكون فى الحركة المستديرة؟ ونحن إذا ادخلنا فى اعتبارنا هذه الأمور يمكن أن نقارن بين حركات نقلة بحركات نقلة وحركات نمو بحركات نمو، ولكن لايمكن أن نمضى من جنس إلى جنس آخر.

وذلك بأن نقارن بين نمو واستحالة أو نمو بنقله، إذ لابد للمقارنة أن تكون الحركتان من جنس واحد، ومثل ذلك - وكما ذكرت - الإنسان فى حركة يده وأصابعه.

واذا ادخلنا عنصر الزمان فمن الممكن ان نقول - فى سبيل المقارنة بين الحركات -

---

(١) الرسائل: ج٢ ص١١

(٢) د. عاطف العراقى - الفلسفة الطبيعية - ص ٢١٨، ٢٢٤.

أن استحالة شيء من حالة إلى حالة قد استغرقت زماناً لحركة نقله مثلاً من مكان إلى مكان آخر(١).

وبما ان هذه المسألة من المسائل الصعبة، والهامة في نفس الوقت، وتحتل مكاناً رئيسياً في دراسة أحكام الحركة، فان ابن سيناء قام ببحثها ولكن لم يوف البحث قدره الكافي من الدراسة كما فعل أستاذه أرسطو(٢).

بل جعل محور دراسته للحركة المستقيمة والحركة المستديرة كما فعل إخوان الصفا(٣).

ويقسم أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي تضاد الحركات إلى عناصر جزئية محددة حتى يتفادى الاضطراب والخلط الذى ظهر في بحث ابن سينا لهذه النقطة في كتابه الشفاء.. الى ما يلي:-

أ- الحركات المختلفة الأجناس أى أنواع الحركة مثل «النقلة والاستحالة والنمو» قد تجتمع معاً، فإذا امتنع بعضها عن الاجتماع مع البعض الأخر في وقت ما، فإن ذلك لايرجع إلى طبيعتها من حيث أن هذه نُقلة، وتلك استحالة وغير ذلك، بل يرجع لأمر زائد عن ذلك، أما عن سبب من خارج، ومن هنا لاتضاد بين الحركات المختلفة بالجنس والنقلة والاستحالة والنمو.

ب- أما الحركات التي تدخل تحت جنس واحد كالتسُّود والتبيُّض (الكيفية) فإننا نجد تضاداً.. والدليل على ذلك أن السواد يوافقه البياض في الجنس، ويشاركه في الموضوع، ولكن مقابل له، ويستحيل اجتماعه معه.

ج- ولكن هل تضاد المتحركات هو السبب في تضاد الحركة؟

إذا نظرنا الي الاختلاف التى يطلعنا عليها ابن سينا نستطيع أن نقول: إن تضاد المتحركين لايوجب بين الحركات تضاداً، واستطاع استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى أن يوضح لنا ذلك بأمثلة كثيرة نذكر منها: أن الشيء الواحد يبيض مرة ويسود مرة ويعلو

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦.
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٧.
(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج٢ - ص١١، ١٢.

مرة ويهبط مرة اخرى.. أى أن نوع الحركتين لايختلفان فى ذاتيهما، بل الاختلاف يأتى من جهة القسر (*) والطبع.

والفرق إذن هو أن شيئاً ما يُعد عرضيًا وشيئاً آخر يُعد طبيعياً، وعلى هذا لاتكون حقيقة التضاد فى الحركات ناتجة عن تضاد المتحركات. واذا كانت المتحركات المتضادة ليست سبباً فى تضاد الحركة فإن الزمان أيضاً كذلك أنه أمر عارض للحركة.

وكل الحركات تتفق فى نوع الزمان فاذا قلنا إن زمانيّ حركتين مختُلفتين، مختُلفاَن، وكان تضاد الحركتين يرجع إلى الاختلاف نتج عن ذلك أن الزمان ليس شيئاً لتضاد الحركات(1).

ونصل الآن إلى نقطة أخرى، وهى عن أهم النتائج التى يرتبها ابن سينا على هذا الأساس الخاص بتضاد الحركات، ونود أن نقول: إن ابن سينا استعار من إخوان الصفا نوعيّ الحركة المستديرة والمستقيمة، وبنىَ عليهما مبدأ تضاد الحركة.

من هذا المنطلق يمكن التوصل إلى ثلاث نتائج هى:

الأول: الحركة المستديرة لاتضاد الحركة المستقيمة، حيث أن الحركة المستديرة، أو التى على سبيل الإستدارة - كما عند إخوان الصفا - لاجهة لها بالفعل إذ لانهاية بالفعل - لأنها متصل واحد.

.. وهنا نجد ابن سينا متأثراً بأرسطو، كما نجد ذلك التأثير واضحاً عند إخوان الصفا.

(*) والحركة القسرية أحد ثلاثه أقسام للحركة الذاتية، والقسر بمعنى أن يكون مبدأ الحركة فى غيره وهناك الحركة الإرادية: وهو أن يكون مبدأ الحركة فيه أو مع الشعور نفسه (اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة)، والحركة الطبيعية: وهى لاتكون مع الشعور، فالحركة النباتية وكذا حركة النبض طبيعية. وانقسام الحركة ليس قسراً بل بانقسام الزمان لأنه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة مثلاً فى نصف الساعة هو نصف الحركة فى الساعة وأيضاً بانقسام المسافة لانطباقها إياها فالحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلها. وكذا المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزاوه المفروضة فيه. (راجع فى ذلك: التهانوى - كشاف اصطلاحات الفنون: ج2 ص 99 أيضاً هامش ص 99).

(1) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية - ص 227.

الثانية: الحركة المستديرة إذن لاتضاد الحركة المستقيمة، كما سبق القول، ولكن هل تضاد الحركة المستديرة حركة أخرى مستديرة؟

ابن سينا يذهب إلى أنه لاوجه للقول بتضاد حركة من هذا النوع لأخرى، إذ كل حركة منها مبدأها ومنتهاها ووسطها المفروض، لايخالف حركة أخرى إلا بالعدد. ونرى هنا التأثير الفيثاغورى واضح على رد ابن سينا للتساؤل السابق، ولا عجب فقد كان تأثير الفيثاغورية على الإخوان كبيراً.

الثالثة: إذن ليس هناك تضاد بين حركة مستديرة، وأخرى مستديرة، لأن المخالفة فى العدد لايعد تضاداً.(١)

ويجدر بنا أن نقرر أن ابن سينا يحذو حذو الإخوان فى تقسيم الحركة إلى نوعين رئيسيين هما:-

المستديرة، والمستقية على الرغم من أن تضاد الحركات لاتكون إلا بين الحركات المستقيمة.

.. ونعود إلى رسائل الإخوان، ونقول إن جملة جسم الإنسان مرتبط بأجزائه ومتى تحركت الجملة فقد تحركت الأجزاء أو الأعضاء، وذلك أنه إذا تحرك الإنسان فقد تحركت جملة أعضائه، واذا تحركت جملة أعضائه، فقد تحرك هو، وإن تحركت يده وحدها فقد تحركت أجزاء اليد كلها، لأن اليد ليست شيئاً غير تلك الأجزاء، وكذلك نجد أن تحريك أصبع واحدة يعنى تحريك أجزاء الأصابع كلها(٢).

فالحركة عند إخوان الصفا حركة كلية، وليست جزئية، والخطأ كل الخطأ عندهم أن تتحرك الجملة ولاتتحرك بعض الأجزاء، ولايتم ذلك إلاّ فى زمان.

وينتقد إخوان الصفا ظنون كثير من أهل العلم فى أن المتحرك على الاستقامة يتحرك حركات كثيرة، لأنه يمر فى حركته بمحاذاة كثيرة فى حالة وزمن حركته، فماذا قالوا؟ يقول الإخوان فى ذلك:

(١) المرجع السابق: ص ٢٢٩/ ٢٣١.
(٢) إخوان الصفا : الرسائل - ج ٢ - ص ١١.

«..إنه لاينبغى أن نعتبر كثرة الحركات لكثرة المحاذات أى لايجب الربط بين كثرة المحاذات، وكثرة الحركات، والمثال على ذلك: أن السهم فى مروره إلى أن يقع حركة واحدة يمر بمحاذات كثيرة، وكذلك المتحرك على الإستدارة فحركته واحدة إلى أن يقف، وان كان يدور ادوارًا كثيرة..»[1].

٣- بين الزمان والسكون:

كما ان هناك علاقة بين الزمان والحركة، فان هناك علاقة بين الزمان والسكون، ولاتنفصل حركة عن حركة عند إخوان الصفا إلاّ بسكون بينهما[2].

اما السكون عند المتكلمين فهو عبارة عن كونين فى آنين أو زمانين فى مكان واحد، كما أن الحركة عندهم كونان فى آنين، أو زمانين، ولكن فى مكانين، فالحركة كون أول فى مكان ثان، ولاسكون كون ثان فى مكان أول.

فالاكوان وسائر الأعراض لدى الأشاعرة متجددة فى كل آن، بينما هى لدى المعتزلة غير ذلك، فقد اتفقوا على أن السكون كون باق غير متجدد، واختلفوا فى الحركة: هل هى باقية؟ أم لا [3].

.. وهنا نجد استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى يقول: «إن تعريف الحركة، وبيان المقولات التى تقع فيها، يقتضى معرفة ماهو السكون؟.. فاننا حين نقول عن جسم ما.. إنه متحرك بأى نوع من أنواع الحركة فإن هذا القول يتضمن نوعا من التقابل بين حركة الجسم وبين سكونه»[4].

ولقد درس الإخوان السكون، كما درسه أرسطو من قبل، وابن سيناء من بعد، ولكن دراسة ابن سينا للسكون تحتل - كما هو الحال عند أرسطو - جوانب ضئيلة نظرًا لأن تعريف الحركة ودراستها بعمق توضح لنا أمر السكون بالتبعية، وفى كتاب الشفاء نجد

---

(١) نفس المصدر: ج٢ - ص١٢.

(٢) نفس المصدر: ج٢ ص ١٢، وأيضا ج٣ - ص ٣٢١، ٣٢٣، وقد فصلنا القول فى .. ما الحركة؟ وما السكون؟ وأنواع الحركات، فى الفصل الثانى «فليراجع».

(٣) التهانوى (محمد على الفاروقى) كشاف اصطلاحات الفنون - ج٣ - ص ٩٩ وما بعدها - تحقيق د. لطفى عبد البديع - دار الكتاب العربى.

(٤) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ٢١٥.

فصلين: **الأول**: بعنوان: «تقابل الحركة والسكون»، والثاني بعنوان «مقابلة السكون للسكون»[1].

وكذا في الإشارات نجد شذرات عن دراسة الحركة والسكون، وفي إحدى إشاراته نجد ابن سينا يذكر لنا الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً، وهو بذلك يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينهما سكونات، ليبين بذلك أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية.

ويذكر لنا نصير الدين الطوسي - شارح الإشارات - أن القدماء اختلفوا في هذه المسألة، فذهب المعلم الأول، ارسطو - وأصحابه الى إثبات هذا السكون بينما ذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه[2] ويربط إخوان الصفا تلك العلاقة التي بين الحركة والسكون بالموسيقى. وهذا ما نجده في رسائلهم حيث يقولون:-

«.. وهذا يعرفه ولايشك فيه اهل صناعة الموسيقى وذلك أن صناعتهم، معرفة تأليف النغم، والنغم لايكون إلا بالأصوات، والأصوات لاتحدث إلا من تصادم الأجسام، وتصادم الأجسام لايكون إلا بالحركات، والحركات لاتنقسم بعضها عن بعض إلا لسكونات تكون بينهم..»[3].

فالسكون واقع بين حركتين، ومن أجل ذلك قال الذين نظروا في تأليف النغم، وهم بلاشك الفيثاغورية - أن بين زمان كل نقرتين زمان سكون، ويتضح من ذلك أن كل نقرة موسيقية تأتي بحركة، وبين كل نقرتين زمان بسكون، كما لاتنفصل حركة عن حركة إلا بسكون.

والحركة في بعض الأجسام جوهرية كحركة النار فإنها متى سكنت حركتها أنطفأت وبطلت وبطل وجودها. وفي بعض الأجسام عرضية لها حركة كحركة الماء والهواء والأرض إن سكنت حركتها لايبطل وجودها.

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات - السماع الطبيعي - ص ١٠٩، ١١٠ وما بعدها.
(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي - تحقيق د. سليمان دنيا - القسم الثالث ص ١٥٣، ١٥٤ - دار المعارف - مصر - طبعة أولى.
(٣) إخوان الصفا: الرسائل - ج٢ ص ١٢.

ويذكر إخوان الصفا في عرضهم لتعريف الحركة والسكون:

«اعلم أن الحركة هي صورة جعلتها النفس في الجسم بعد الشكل، وأن السكون هو عدم تلك الصورة أو السكون بالجسم أولى من الحركة لأن الجسم ذو جهات لايمكنه أن يتحرك الى جميع جهاته دفعة بلازمان، وليست حركة الى جهة أولى من جهة، فالسكون به إذاً أولى من الحركة»[1].

واذا رجعنا الى تعريف ابن سينا للطبيعة فهو اذا كان قد ذهب الى تعريفها على أنها مبدأ أول أو علة أولى بالذات كحركة الجسم وسكونه فان هذا التعريف - على حد قول استاذنا الدكتور عاطف العراقي - يهدينا مباشرة إلى أن في الطبيعة مبدأ السكون. أي إن السكون يُعد أمراً طبيعياً للجسم بمعنى أن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي يتجه إليه، ويكون في حالة سكون، ولذلك كان هذا السكون صادراً عن ذات الجسم[2].

ويعود إخوان الصفا وينفوا الزمان بقولهم: «إن الحركة هي إن كانت صورة فهي صورة روحانية متممة تسرى في جميع أجزاء الجسم، وتنسل عنه بلا زمان كما يسرى الضوء في جميع أجزاء الجسم الشفاف وينسل عنه بلازمان، مثال ذلك أنك ترى السراج إذا دخل البيت أضاء البيت من أوله الى آخره دفعة واحدة واذا خرج أظلم الهواء في البيت دفعة واحدة بلازمان، والحرارة اذا بدت تدب أولا فأولا يحمى الهواء والجو بزمان، وكذلك اذا طلعت الشمس يحمى الجو أولاً، بأول بزمان، وكذلك اذا غابت الشمس برد الهواء أولاً فأولاً بزمان[3]. فالزمان هنا قاسم مشترك، وذو علاقة ثنائية بين الحركة والصورة، والحركة حكمها حكم الضوء وكذا ربط إخوان الصفا أفعال النفس في الجسم بزمان، وبعض افعالها بلازمان، وحيث الزمان مقرون بحركة الجسم. ومن هنا تأتي العلاقة بين الزمان والحركة والسكون.

ونختم هذه النقطة بما جاء في الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات[4] لدى

---

(١) نفس المصدر: ج٢ ص ١٣.
(٢) د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية - ص ٢١٥/ ٢١٦.
(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج٢ - ص١٤.
(٤) نفس المصدر - ج٢، ص ٢١/٢٠.

إخوان الصفا حيث نجد وصف جسم العالم من أعلى الفلك المحيط إلى منتهى حركة مركز الأرض وبينوا فنون حركاتها وإظهار افعالها فى أجسام العالم بعضها فى بعض فقالوا:

«الجسم هو أحد الموجودات بطريق الحواس بتوسط أعراضه»(*).

والموجودات كلها جواهر وأعراض وصور وهيوليات مركب منها(**).

والصورة نوعان: مقومة ومتممة(***)، والصورة المقومة لذات الجسم هى الطول والعرض والعمق اذا وجدت فى الهيولى التى هى جوهر بسيط قابل للصورة، والصورة المتممة للجسم هو الشكل، والأشكال كثيرة: كالتثليث والتربيع والتخميس والتدوير وما شاكلها. ومن الصورة المتممة أيضاً: الحركة، والحركات ستة أنواع كما ذكرنا من قبل، أحدها النُقلة – تلك الفكرة التى ركزنا عليها فى الصفحات السابقة، وهما نوعان: دورية ومستقيمة[1] ومن الصور المتممة أيضا لدى إخوان الصفا نجد: النور والصفاء للجسم ذو الشكل الكُرىّ الذى هو أفضل الأشكال عندهم، كما إنها أتم الحركات الدورية لأنها تحدث فى زمان، ومن هنا أيضاً نجد ربط الزمان بالحركة عند إخوان الصفا مع التأثير الواضح لأفكار الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة فى أفكارهم.

٤- الحركة والسكون:

.. ولقد عمل إخوان الصفا فكرهم فى الحركة والزمان والسكون، حتى فى خاصية اللذات، وفىْ حكمة الحياة والموت، وماهيتها، واذا كُنت قد أبقيت الحديث عن اللذات الجسمانية لحين التعرض للعلاقة بين الزمان والنفس إلاّ أننى آثرت أن أوضح ما بين الحركة، والسكون من علاقة مرتبطة بالزمان، ولنأخذ مثالاً عن الحيوان، يقول إخوان الصفا فى **الرسالة الثلاثون من الجسمانيات الطبيعات:**

«.. وأما اللذة والراحة التى يجدها الحيوان عند السكون والهدوء، والنوم، فهى من

(*) كما بينوا ذلك فى رسالة الحاس، والمحسوس ج٢ ص ٣٩٦ – الرسالة العاشرة.
(**) كما بينوا ذلك فى رسالة الهيولى والصورة ج٢ ص٥ – الرسالة الأولى.
(***) كما بينوا ذلك فى رسالة العقل والمعقول ج٣ ص ٢٣١ – الرسالة الرابعة.
(١) المصدر السابق ج٢ ص ٢١.

أجل أن الحركة التى تسخن مزاج(*) أبدانها وتجفف رطوبات العضلات والأعصاب المحركة للأعضاء فتضعف عن ذلك عليها الحركة فاذا سكنت وهدأت بردت أبدانها وتولدت من السكون برودة ومن البرودة رطوبة، فلانت الأعصاب والأوتار المحركة لتلك الأعصاب والعضلات، وسهلت الحركة لأن الحركة المفرطة والثقل يسخنان المزاج ويُخرجانه من الاعتدال، وأما اللذة والراحة اللتان يجدهما الحيوان عن الحر والبرد فهو من أجل أن الحر إذا دام عليها سخن مزاج أبدانها أو اخراجها من الاعتدال فيؤلمها ذلك، فعند ذلك يطلب ما يضادها من برد الظلال والأفياء(**)، والمواضع الباردة فاذا دامت هناك زماناً طويلاً أفرطت البرودة فى أبدانها وخرجت من الاعتدال الى الجانب الآخر..»(١).

ومن هنا يتضح أن الحيوانات فى دائم الأوقات والزمان تستريح تارة من ألم الحرارة إلى ضده، وتارة من ضده إليه، وتبين أيضاً ان اللذات الجسمانية إنما هى خروج الألم فهو خروج من الاعتدال إلى أحد الطرفين، إما إلى زيادة أو إلى نقصان، أو من حر إلى برد، أو من برد إلى حر، أو من حركة الى سكون أو من سكون الى حركة .. وهكذا.

وما قيل عن الحيوانات يقال أيضاً عن الإنسان، ولقد عقد إخوان الصفا فصلاً فى كيفية وجدان اللذة والآلام معاً فى وقت واحد أو زمن واحد. فماذا قالوا؟

« .. أعلم أن الإنسان فى دائم الأوقات لايخلو من ألم ولذة جسمانية وروحانية من

(*) مزاج = Temper – جملة السمات العامة التى يتميز بها التكوين العضوى والفسيولوجى للفرد ويطلق مجازاً على اتجاه التفكير عند الإنسان وبخاصة عند الفنان والكاتب، ويصعد هذا المصطلح إلى أبقراط أبو الطب ويراد به مجموعة من الصفات الجسمية والنفسية التى يتميز بها الفرد، والمصطلح وليد مزج الأخلاط الأربعة بنسب متفاوته: الدم والصفراء والسوداء، وهذا هو رأى إخوان الصفا فى مواضع كثيرة من رسائلهم، وتبعاً لهذا، الناس أربعة أصناف: الدموى، والبارد والصفراوى، والسوداوى. (أنظر فى ذلك: المعجم الفلسفى مجمع اللغة العربية. ص ١٨١).

(**) الأفياء جمع فئ وهو ما بعد الزوال من الظل، وسمى بهذا لرجوعه من جانب إلى جانب، وهو ما نسخ الشمس.

(١) المصدر السابق ج٣. ص ٥٤ وما بعدها.

عدة وجوه: مثال ذلك العاشق يرى معشوقه وهو على خيانة فتسره رؤيته له ويلتذ بها، وتغمه خيانته له وتؤلمه كما قال الشاعر:-

قابستُ بين جماله وفعاله .. فإذا الملاحةُ بالقَباحة لاتفى

ويورد إخوان الصفا أمثلة كثيرة فى رسائلهم كمثل من يأكل طعاماً يشتهيه وله رائحة منكرة تؤذيه، وكمن هو يعمل عملاً او صناعة شاقة يرجو عليها ثواباً جزيلاً، وأجرةً وافرةً فهو يجد ألماً من عمله المتعب وفرحاً لما يرجو من ثوابه. وعلى هذا القياس حكم سائر الآلام واللذات الجسمانية كما قال القائل:

ومن نكد الأيام أن صُروفَها .. إذا سرَّ منها جانب ساءَ جانبُ[1]

ولم يكتف إخوان الصفا بذلك بل لهم رسائل فى أثر الموسيقى من خلال الأصوات والألحان فى الإنسان، وربط ذلك بين الحركة والزمان والأصوات، وعلى سبيل المثال تعتبر الأصوات فى الصغر والكبر باضافة بعضها إلى بعض، وهى التى تكون أزمان السكونات ما بين نقراتها وحركاتها صغيرة بالاضافة إلى غيرها.

وفى فصل مستقل عن قسمة الأصوات من جهة الكمية يقول إخوان الصفا:

«الأصوات من جهة الكمية نوعان: متصلة ومنفصلة، فالمنفصلة هى التى بين أزمان حركاتها فى النقرات زمان سكون محسوس مثل نقرات الأوتار وايقاع القضبان، وأما المتصلة من الأصوات فمثل أصوات المزامير والنايات والدواليب ونحو ذلك، والأصوات المنفصلة تنقسم إلى نوعين: حادة وغليظة»[2].

وربما نجد إنساناً واحداً يستلذ وقتاً لحناً ما، ويعافه وقتاً آخر[3].

وخلاصة القول: أن إخوان الصفا يذكرون فى رسائلهم جميع الالآت التى استعملها حكماء اليونان، وذلك فى الربط بين الحركة والزمان والأصوات والسكون حتى مع دراسة النفس كما سنرى فى النقطه (رابعاً).

(١) المصدر السابق: جزء ٣ ص ٦٦ - ٦٧.
(٢) المصدر السابق جزء ٣ ص ١٣٦ - ١٣٨.
(٣) المصدر السابق: ج٣ - ص ١٣٩ (ربما يعتبر هذا القول ضمن البعد النفسى الزمانى لإخوان الصفاء، وأثر الموسيقى فى الإنسان، وأختلاف المزاج حسب الأوقات كما قلنا).

والحركة قاسم مشترك في جميع الأمور التي يتناولها إخوان الصفا، وهم يدرسون الزمن، لأنها وكما قلنا إرهاصة من إرهاصات الزمان. وللحركات علاقات متعددة، وأبرزها علاقة بالكواكب والأفلاك.

وسوف نرى في الصفحات القادمة إلى أى مدى كانت العلاقة بين الزمان والجسم، إستكمالاً لما قيل عن الجسم، وبعد ذلك نعرض لعلاقة الزمان بالمكان والنفس.

* * *

ثانيا: علاقة الزمان بالجسم وحركة الكواكب والأفلاك:

تقديم:

سنتاول الآن علاقة الزمان بالجسم، وحركة الكواكب والأفلاك.. والجسم: Corps هو المركب المؤلف من الجوهر وهو جوهر قابل للأبعاد الثلاثة وهى: الطول والعرض والعمق.

والجسم التعليمى هو الذى يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعى Corps natural ويسمى جسماً تعليمياً كما نجده عند الجرجانى(١) إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية أى الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل.

.. والجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين:

أحدهما: الجسم الطبيعى وهو الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق)، والمتقاطعة على الزوايا القوائم.

وثانيها: الجسم التعليمى وهو الكم المتصل الذى يقبل التجزئة فى ثلاث جهات، والجسم بالمعنى الأول مما لانزاع فيه، واما الجسم بالمعنى الثانى فبيان كونه مغاير للجسم بالمعنى الأول، ومثال ذلك: ان الشمعة اذا شكلتها باشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع أن المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها الزمان، والباقى غير الذابل(٢).

---

(١) الجرجانى: التعريفات – ص ٦٧.

(٢) انظر فى ذلك تفصيلاً: كتاب شرح الاشارات للخواجة نصير الدين الطوسى، والإمام الرازى، هامش ص ٤ طبعة أولى – سنة ١٢٩٠١هـ مصر.

وكما أن الحركة فى الكم، هو انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول، والحركة فى الكيف هى انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كالتسخين والتبريد، فإن الحركة فى الوضع هى التى لها هوية اتصالية على الزمان ولايتصور حصولها إلاً فى زمان(١).

ومن هنا نود أن نقول إنه إذا كانت الحركة والجهة لازَمتين للجسم(٢)، فالزمان لازَم للجسم، والجسم هو كل جوهر مادى يشغل حيزاً ويتميز بالثقل والإمتداد، ويقابل الروح، والأجسام لها حركة نحو مكانها الطبيعى، ولقد كان أرسطو قديماً ومن بعده إخوان الصفا، ثم ابن سينا – يستخدمون حركة الأجسام سواء التحريك إلى أعلى أو الى أسفل للتدليل على وجود المكان، وسنرى ذلك عند دراستنا لعلاقة الزمان بالمكان والخلاء، والجسم يكون ساكناً إذا كان عادماً للحركة، وان من شأنه أن يتحرك، وعلى ذلك فان الأمور التى تلزم الحركة تلزم السكون كما ذكرت من قبل. وما أود أن أوضحه هو أن الجسم قاسم مشترك بين الحركة والسكون والزمان والمكان.. الخ ولِمَ لا.. ألمَ تكن كل هذه الأمور من لواحق الأجسام الطبيعية؟ وما يعنينا هنا.. علاقة الزمان بالجسم وعلاقة الزمان بحركة الأفلاك والكواكب، ونحن بصدد دراسة فكرة الزمان عند إخوان الصفا.

١- علاقة الزمان بالجسم بين إخوان الصفا والمتكلمين:

لإخوان الصفا رسائل تسمى بالجسمانيات الطبيعيات(٣)، ومن قبلهم نجد رسالة للكندى تُسمى رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام(٤)، أى إنه يُفضل استعمال لفظ جوهر عن استعمال لفظ جسم، والكندى كما نعلم يتابع الموقف الأرسطى فى التفسير الطبيعى، فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول: إن الحركة على أنواع كثيرة، وقد تحدّثت

---

(١) الجرجانى: التعريفات – ص ٧٥.
(٢) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى – ص ٦١.
(٣) إخوان الصفا: الرسائل: ج٢، ج٣ (من الرسالة الخامسة عشرة إلى الرسالة الواحدة والثلاثين وعددها ١٧ رسالة).
(٤) د. محمد على ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام: ص ٣٤١.

عنها من قبل - ومنها الكون والفساد، ولإخوان الصفا رسائل فى الكون والفساد[1]، وأنه لكى يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولاً الأرسطية الأربع[2]، وقد ذكرناها من قبل.

ونود أن نقول إن الكندى لايستخدم لفظ جسم إلا فى موضعين:

أحدهما: عند الحديث عن جسم الفلك، وهو الجِرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد.

وثانيهما: جسم الكل وهو الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم.

وقبل الخوض فى رسائل إخوان الصفا نود أن نوضح بشيء من الإيجاز رأى المتكلمين (معتزلة واشاعرة)[*] فى مسألة الجسم، وخاصة فيما يختص بالجسم الطبيعى دون الخوض فى مسائل تتدرج تحت الجسم من الناحية الميتافيزيقية - مثال ذلك القول بأن الله جسم فهذا يدخل تحت مبحث التجسيم والتشبيه وبما أن الشيعة ولاسيما زيود اليمن

---

(١) إخوان الصفاء: الرسائل: ج٣ ص ٥٢ (الرسالة الثالثة).

(٢) يراجع فى ذلك: د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج١ فيما يختص بتكوين العالم الطبيعى عند افلاطون. أيضاً: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣٤٧. وأيضاً الكندى: (رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. ابو ريدة ج١ ص ١٦٩).

(*) لم يكن ذم إخوان الصفا للمعتزلة بأقل من ذمهم للفرق الأخرى المخالفة لهم فى العقيدة، فهم يعتبرونهم من المجادلة او أهل الجدل (ج١ ص ١٣)، هذا بالإضافة إلى أن مفهوم الإخوان لأفعال الله مثلاً يختلف إلى حد كبير عن مفهوم المعتزلة لهذه الأفعال التى تمثل أصل العدل عندهم. فبينما يرى المعتزلة فى معنى العدل أن الله منزه عن كل قبيح وان ما ثبت انه قبيح ليس من فعله، وان ما يثبت من فعله لايجوز أن يكون قبيحاً، ومعنى هذا إنهم يقولون بعدم قدرة الله على فعل الشرور - (القاضى عبد الجبار: فضل اعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية للنشر - تونس - ص ٣٧٤ وما بعدها - طبعة أولى ١٩٧٤م) - ونرى أن إخوان الصفا يقررون أن الخيرات التى تنسب إلى سعود الفلك هى بعناية من الله تعالى وقصد منه ولاشك فيه، وأما الشرور التى تنسب الى نحوس الفلك فهو عارض لا بالقصد (الرسائل ج٣ ص ٤٧٤) ولعل من أهم القضايا التى يختلف فيها الإخوان مع المعتزلة نجد أن أيضاً مشكلة خلق القرآن، حيث يرى الإخوان أن القرآن مبدع وليس بمخلوق كما يزعم المعتزلة، وفى هذا الصدد يقول الإخوان: «الخلق هو إيجاد الشيء من شيء آخر.. بأى شيء يتكون - أى القرآن - إن كان مخلوقاً على زعم هؤلاء المخالفين..» (الرسائل ج٣ ص ٥١٧)، وهذا ما يؤكد إن الإخوان لم يطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل ضمن ما اطلقوا من أسماء تشبهاً بالمعتزلة، بغض النظر عن اتفاقهم أو عدم اتفاقهم فى بعض الأصول.

والشيعة الإثنى عشرية إلى حد ما قد أدخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجرى، وهو نفس القرن الذى ظهرت فيها رسائل الإخوان، فاننى سأكتفى بذكر آراء رجال المعتزلة والاشاعرة فى مسألة الجسم هذه نود أن نقول إن رجال الطبقة الأولى من المعتزلة (مدرسة أبى هذيل العلاف ١٣٥ / ٢٠٦ هـ) تحدثوا عن الجوهر الفرد، وقالوا: انه من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسماً لأنه ليست له صفات الأجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق (تلك هى الأبعاد الثلاثة التى للجسم) ويضيفوا: ولا اجتماع فيه ولا اقتران.

اما الجوهر الفرد يحتمل من الأعراض كالحركة والسكون فحسب، وفى مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لاتقبل الأنقسام[١].

وسلم النظّام (ابراهيم بن سيار النظام ت ٢٣١ هـ) مع المعتزلة بأن الإنسان هو بالروح أو النفس، وأن الجسم آلتها، كما يقول الفلاسفة إلا إنه مال مع الطبيعيين بأن قال: إن الروح جسم لطيف متشابك للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخله المائية فى الورد، والدهنية فى السمسم، والسمنية فى اللبن.. ونرى أن النظام هنا متأثر بأرسطو واخوان الصفا، وخاصة فيما يتعلق بحركات النفس، وهى إرادات، السكون وهو حركة اعتماد عنده، والأجسام عنده أعراض، وأن الأعراض أجسام[٢]. وعلى الجملة فإن النظام يميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله إلى الإلهيين، حتى أنه نفى، ونقض الجزء الذى لا يتجزأ كالفلاسفة، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لانهاية، ومكان عبور اللامتناهى بالطفرة، وقال بنظرية الكمون، كماذهب الفلاسفة الطبيعيون.

اما بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦ هـ) من رؤساء المعتزلة فى بغداد فقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية للإسلام، ومع موافقته لجمهور المعتزلة فى مجمل آرائهم إلا إنه انفرد عنهم بآراء من بينها مقالته فى التولد[٣]، ونظرات خاصة فى مسائل أخرى

---

(١) د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، أنظر أيضاً: د. أحمد صبحى – فى علم الكلام – المعتزلة ص ٢١١ طبعة رابعة ١٩٨٢ م اسكندرية.

(٢) د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام: ص ٢٨٨، أيضاً: د. أحمد صبحى: المعتزلة – ص ٢٤٢.

(٣) د. أحمد صبحى – المرجع السابق ص ٢٦٩، ايضا د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى – مرجع سابق ص ٢٩٣ (وسيأتى الحديث عن التولد عند الحديث عن مشكلة السببية فى الفصل الثالث – المبحث الثانى).

منها: الجسم والحركة، ويرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء، وهو يحتمل الأعراض كما قال بذلك النظام، بينما الجزء لايمكن أن يحتملها، والله غير خالق الأعراض، والإنسان هو الذى يخلقها، وهو يفعلها بطبعه وأما الحركة فهى تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول الذى بدأت منه الحركة، أو فى المكان الثانى الذى انتهت فيه الحركة فالجسم متحرك، بالحركة من المكان الأول إلى المكان الثانى، وهو فى المكانين ساكن غير متحرك(١).

وإذا انتقلنا إلى الأشاعرة، نجد أن زعيمهم أبو الحسن الأشعرى يقول: إن العالم مُؤلف من أجسام، وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، ولا انفكاك فيهما، فالأجسام وهى مؤلفة منهم، حادثة مخلوقة(٢)، ومن ثم فإن العالم مُخلوق محُدث، وقد رد الأشعرى على القائلين بقدم العالم (يعنى بهم الفلاسفة)، وكذلك فعل الباقلانى فى مذهبه الذرى، ثم جاء الغزالى فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً فى تهافت الفلاسفة كما سنرى.

وإخوان الصفا أفاضوا فى الكلام عن الجسم، فنجدهم فى الرسالة الأولى من الجسمانيات الطبيعيات، وفى معرض حديثهم عن أنواع الهيولى الأربعة التى ذكرتها من قبل، يقولون:

«ان هيولى الصناعة هى كل جسم يعمل منه، وفيه الصانع صنعته، فالجسم عندهم هى هيولى الصناعة»(٣).

---

(١) د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام - ص ٢٩٣ (وذهب الدكتور ابو ريان أن معمر بن عباد السلمى (ت ٢٢٠هـ) وهو من أهم شخصيات «القدرية» - إنفرد بالقول فى الأجسام والأعراض، وذهب إلى أن الله لم يخلق شيئًا غير الأجسام، أما الأعراض فهى إختراعات الأجسام، أما طبعاً أو اختياراً، فعندما تحدث النار الأحراق أو تحدث الشمس الحرارة، فذلك عرض يتم بالطبع، ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والأجتماع والأحتراق، فهذه أعراض تتحقق بإختيار الحيوان، وهو بهذا أثبت أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ اساسياً فى مدارس علم الكلام الإسلامى - يراجع فى ذلك ص ٢٩٦ - وأيضاً د. أحمد صبحى - فى علم الكلام - المعتزلة ص ٢٥٩ بخصوص نظرية المعانى.

(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام - الأشاعرة - ص ٩٤، ص ٢٣٢ - دار المعرفة الجامعية - طبعة رابعة ١٩٨٢م.

(٣) إخوان الصفا: الرسائل - ج٢ - ص ٥٢٤ (ولا عجب أن نجد أحد رجال السلف وهو ابن القيم الجوزية تفق مع إخوان الصفا فى مسألة الهيولى الصناعية بعد فساد جميع دعاوى تركب =

وفرقوا بين الجسم، والصورة، والجسم المطلق عندهم هو هيولى الكل، والجسم المطلق هو الذى منه جملة العالم ويعنون به الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة والكائنات أجمع لأنها كلها أجسام وإنما الاختلاف من أجل صورها المختلفة[1].

والهيولى الأولى هى جوهر بسيط مُعتدل لايدركهُ الحس لأنه صورة الوجود حسب وهو الهوية، ولما قبلت الهوية الكمية صارت بذلك جسماً مطلقاً مشاراً إليه أنه ذو ثلاثة أبعاد هى: الطول والعرض والعمق، مختلفين فى ذلك مع المعتزلة وخاصة الطبقة الأولى منهم.

ولما قبلت الجسم الكيفية وهى الشكل صار بذلك جسماً مخصوصاً مشاراً إليه أى شكل هو؟ فنود أن نقول أن لدى إخوان الصفا نوعان من الجسم:

أ- **الجسم المُطلق**: ذو الأبعاد الثلاثة وتلك هى من ناحية قبول الكمية.

ب- **الجسم المخصوص** : وهو الشكل وتلك هى من ناحية قبول الكيفية.

ثم يذكر إخوان الصفا أن الأركان صورة فى الجسم، والجسم هيولى لها، والجسم صورة فى الجوهر والجوهر هيولى له[2].

* * *

٢- الأجسام الجزئية عند إخوان الصفا:-

عقد إخوان الصفا فصلاً عن الأجسام الجزئية ضمن الرسالة الأولى «الجسمانيات الطبيعيات» بقولهم: «اعلم أن الأجسام الجزئية منها مايقبل صورة الكلى إذا صور فيصير بقبوله تلك الصورة أفضل وأشرف من سائر الأجسام الجزئية الساذجة مثال ذلك: قطعة

= الجسم، واختلافه مع أرسطو وفلاسفة اليونان، مما يدل على أن تأثير الإخوان وصل لرجال مدرسة ابن تيمية السلفية. يراجع فى ذلك تفصيلاً:
ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ج٢ ص ١٥٧ – دار الكتب العلمية – بيروت بدون تاريخ.

(١) المصدر السابق ج٢ ص٥ (ثم أعلم أن الأجسام كلها صنف واحد من جوهر وهيولى واحدة، وإنما اختلافها بحسب اختلاف صورها ومن أجلها صار بعضها أصغر من بعض، وأشرف وذلك أن عالم الأفلام أصغر وأشرف من عالم الأركان).

(٢) نفس المصدر ج٢ ص ٦.

من النحاس إذا صور فيها الفلك، وكذلك كل جسم قبل صورة ما، فإنه عند ذلك يكون أفضل وأشرف وأحسن من كونه ساذجاً[1].

ولقد طبق إخوان الصفا هذا الحكم في جواهر النفوس إنها كالأجسام كلها جنس واحد وجوهر واحد، وان الاختلاف بسبب معارفها وأخلاقها، كما أن اختلاف الأجسام بسبب صورها كما ذكرت من قبل.

وفعل الحركة في الأجسام عند إخوان الصفا ينقسم الى قسمين:-

أ- حـــــركة جوهر : في بعض الأجسام كمركز النار فانها متى سكنت حركتها طفأت.

ب- حركة عرضية : في بعض الأجسام لها حركة كمركز الماء والهواء والأرض لأنها وإن سكنت حركتها لا يُبطل وجدانها.

والسكون عند إخوان الصفا أولى من الحركة التي هي صورة جعلتها النفس في الجسم بعد الشكل[2]. والزمان مقرون بحركة الجسم والجسم معقول النفس والجسم الكليّ كريّ الشكل الذى هو أفضل الأشكال.

٣- علاقة الزمان بحركة الأفلاك والكواكب عند إخوان الصفا:

.. بعد عرض الجسم المطلق، والأجسام الجزئية لدى إخوان الصفا، وما يخُصهُ من الصفات المقُومّه لذاته من الهيولى والصورة، وما يتبعها من سائر الصفات اللازّمة مثل: الحركة والسكون، نود أن نتعرض للرسالة الملقبة **بالسماء والعالم**[3]، والتي ذكر فيها إخوان الصفا الأجسام الكليات البسيطة التي هي الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة التي هي: **النار والهواء والماء والأرض**، ثم بعد ذلك نعرض للأجسام الجزئيات المولدات التي هي الحيوان والمعادن والنبات، ومدى تأثير الزمان فيها.

أ- وصف جسم العالم:

يوضح إخوان الصفا معنى قول الحكماء: العالم، إنما يعنون به السموات السبع

(١) نفس المصدر: ج٢ ص٧.
(٢) نفس المصدر: ج٢ ص ١٢.
(٣) إخوان الصفا: الرسائل ج٢، ص ٢٤ الرسالة الثانية.

والارضين وما يبنهما من الخلائق أجمعين، وسموه أيضاً إنساناً كبيراً لأنهم يرون إنه جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سمواته وأركان أمهاته ومولداتها..

والعالم لغة: عبارة عمايعلم به الشيء، واصطلاحاً: عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات، لأنه يعلم به الله من حيث أسمائه وصفاته[١].

وعالم Monde بوجه عام، مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء[٢]، ويطلق أيضاً على جملة الموجودات المتجانسة مثل عالم النبات وعالم المثل.

والعالم الخارجي: Le Monde exterieur أو العالم الحسي Le monde Sonsible مجموعة الأشياء التي يمكن أن تدرك بالحواس ويقابل العالم الداخلي Le mond inter-ieur أو العالم العقلي: وهو ما يتصل بالذهن والتفكير من ماهيات وتمثل، وهذا التقابل هو أساس الخلاف بين المثالية والواقعية في دراسات الفلسفة الحديثة.

والعالم الأكبر هو الكون في مقابلته لجزء صغير منه يمثله من بعض الوجوه مثل: الكون في مقابل الإنسان والله في مقابل الموناد كما هو عند الفيلسوف ليبنتز[٣] والعالم الأكبر هو العالم الكبير لدى إخوان الصفا ويقابل العالم الأصغر أو الصغير[٤] ويبدو هذا التقابل في المذاهب التي تقول بالتناظر بين أجزاء الانسان وأجزاء الكون والإنسان عالم صغير لدى إخوان الصفا في مقابل الكون..

ويقول إخوان الصفا في وصف جسم العالم: «الجسم هو أحد الموجودات بطريق الحواس بتوسط أعراضه(*) والموجودات كلها جواهر وأعراض وصور وهيوليات مركب منها(**)، والصور نوعان: مقومة ومتممة(***)، والصورة المقومة لذات الجسم هي:

(١) الجرجاني: التعريفات – ص ١٢٦.
(٢) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي ص ١١٥.
(٣) المرجع السابق ج٣ – ص ١١٧.
(٤) انظر في ذلك تفصيلا: إخوان الصفا: الرسائل – الرسالة الثانية عشرة ج٢ ص ٤٥٦.
(*) انظر في ذلك تفصيلاً: رسالة الحاس والمحسوس ج٢، ص ٣٩٦.
(**) انظر في ذلك : رسالة الهيولة والصورة ج٢، ص٦.
(***) انظر في ذلك: رسالة العقل والمعقول ج٣، ص ٢٣١.

الطول والعرض والعمق[1].

فجسم العالم بأسره كرىّ الشكل، وحركات أفلاكه كلها دورية، ونور الكواكب كلها ذاتى إلا القمر، وأجرام الكرة كلها شفافة إلا الأرض[2].

وابن سينا وهو يحدد لنا أقسام العلم الطبيعي درس تكوين الأجسام وكيف إنها مركبة من المادة والصورة، متأثراً فى ذلك بأرسطو وإخوان الصفا، ثم يبين العلاقة بين هذه الأجسام وبين لواحقها كالحركة والزمان والمكان وغيرها... وكل دراسات ابن سينا للموجودات إنما هو تطبيق للأسس العامة التى قررها فى كتاب «الطبيعة» وذلك بناءً على نظريته فى المادة والصورة إذ أنه يقسم الأجسام إلى بسيطة ومركبة، البسيطة لاتنقسم إلى أجسام مختلفات الطبائع مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار، والمركبة هى التى تتحل إلى أجسام مختلفة الصور منها تركبت مثل النبات والحيوان[3].

وسوف نرى كيف قسم ابن سينا العالم الى قسمين:

عالم ما فوق القمر، وعالم ما تحت القمر[4] تلك القسمة التى أخذها ابن سينا من أرسطو ومن إخوان الصفا كما سنرى.

الأول: هو عالم الأجسام الإبداعية التى توجد متحركة، والثانى: هو عالم الكون والفساد، الأول دورية والثانى غير دورية.

ب- السماء والعالم بين إخوان الصفا وابن سينا:-

أود أن أقول بادئ ذى بدء إن نظريات إخوان الصفا الطبيعية أثرت بلاشك واختلطت بنظريات ابن سينا والفلاسفة الذين جاءوا بعده، حتى فى مُسميات الأشياء فنجدهم يضعون عناوين مثل: السماء والعالم، والكون والفساد وعالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، والحركات السماوية والأفلاك وموضوعات علم الفلك وغيرها.

---

(١) المصدر السابق ج٢، ص٢٠، ٢١ وأيضاً ج٣، ص ٢٠٩.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٢١ ، ٢٢ انظر ذلك تفصيلاً فى رسالة العلل والمعلومات ج٣، ص ٣٥٨، ٣٥٩.
(٣) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٤٧/ ٣٤٨.
(٤) ابن سينا: الطبيعيات - الشفاء ص ١٣، ٢١.

ويذكر أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي: «إن نظرية ابن سينا فى السماء نظرية تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية مع المبادئ الطبيعية»[1].

وذات الشئ يقال عن إخوان الصفا، وكثير من النقاط التى خاضوا فيها فى هذه النظرية أصبحت موضع دراستها فى العصر الحديث يندرج تحت علم الفلك. إذ أن إخوان الصفا وما بعدهم ابن سينا فى تحديدهم لعلم الهيئة مثلاً كعلم رياضى قد أخرجوا عنه البحث عن مبدأ الحركات السماوية وطبيعة الأفلاك والكواكب وسبب كريتها، أى علم الميكانيكا الفلكية بوجه عام.

وعن استفادة إخوان الصفا وابن سينا بدراسات من سبقوهم فى هذا المجال سواء من حيث تقريرهم لكثير من الآراء التى انتهو اليها، او من حيث الطابع العالم لنظرياتهم هذه التى تحكمها المبادئ الميتافيزيقية والطبيعية والرياضية[2] أى تداخل الأبعاد بعضها فى بعض - نقول إنه إذا رجعنا إلى افلاطون مثلاً نجد أنه يهتم بدارسة الحركات السماوية وخاصة فى كتابه «طيماوس» وكذا «الجمهورية» وهما محاورتان من محاورات افلاطون. والسماء عنده كرة لأن الكرة هى أفضل الأشكال، وهو الشكل الكامل وهى تدور فى دائرة، وهذا ما نجده فى رسائل إخوان الصفا وبالذات فى الرسائل الهندسية[3].

ولقد تأثر أرسطو فى بحثه فى السماوات والعالم بافلاطون وخاصة فى محاورة «طيماوس»، فمن أقوال ارسطو وباختصار نجد أن:

- العالم ينقسم إلى قسمين على أساس فلك القمر.
- الأرض ساكنة فى مركز العالم إذ أنها من تراب.
- العالم كرىّ الشكل فالكرة أكمل الأشكال.

ولقد ساق أرسطو أقوالا وحججا كثيرة استفاد منها واخذها مفكرو الإسلام عن

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا.. ص ٣٤٨.
(٢) نفس المرجع السابق ص ٣٤٩.
(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج١ ص ٦٩ (رسالة الهندسة)، أنظر أيضا: جمهورية أفلاطون ص ٢١٨/٢١٩.

أرسطو وأضافوا إليها حججاً [1] أخرى، وأهم من أخذوا منهم: جماعة إخوان الصفا ثم ابن سينا من بعدهم. ولكن هل وصل الأمر إلى أرسطو وحده ليؤثر فى مفكرى وفلاسفة الإسلام؟

نقول .. لا .. إذا كان ما قيل من قبل وبإيجاز عن أرسطو فالبنسبة للأفلاطونية المحدثة فإننا لانعدم وجود كثير من المبادئ التى استفادها مفكرو الإسلام من نظرية الفيض كما سنرى.

وحديث ابن سينا عن عقول الكواكب وخلعه صفات معينة مع الأفلاك السماوية بحيث تختلف اختلافاً تاماً عن العناصر البسيطة وذهابه إلى أن العالم واحد، يقودنا إلى نفس الشيء من أن مفكرى الإسلام كما تأثروا بأرسطو تأثروا أيضاً بالأفلاطونية المحدثة ويمكن القول أيضا أن فلاسفة الإسلام تأثروا بأرسطو فى البعد الطبيعى، وتأثروا بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة فى البُعد الميتافيزيقى كما سنرى فى المبحث القادم.

إذ أن دراسة إخوان الصفا وابن سينا لحركة السموات والأفلاك فيها التأثير الإسلامى والتأثير الأرسطى الأفلاطونى فالله يحرِّك السموات كلها وأن السموات لها حركة بسيطة وحركة مركبة تستمد حركتها البسيطة من الله، وتستمد حركتها المركبة من عقول الأفلاك[2].

فالتأثير الذى جاءت به الأفلاطونية المحدثة فى إخوان الصفا وابن سينا واضح فى دراسات الأخيرين للسماء والعالم، على الرغم من أن التأثير الأساسى فى الجانب الإلهى الميتافيزيقى، ونؤكد ماقلناه من قبل أن تأثير ابن سينا بدراسات إخوان الصفا بوجه عام والكندى والفارابى على وجه الخصوص أمر لايقبل الشك.

وتأكيدى هذا يأتى من منطلق ما ذكره استاذى الدكتور/ عاطف العراقى فيما يختص بإخوان الصفا: «.. فبالنسبة لإخوان الصفا، نراهم قد بحثوا فى كثير من مسائل السماء

---

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٥٣ (ولمزيد من التفاصيل عن أثر افلاطون فى العالم الاسلامى - راجع: الأصول الافلاطونية - فيدون - وكتاب التفاحة المنسوب إلى ارسطو - ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور/ على سامى النشار وعباس الشربينى ص ٢١٥ - ٢٤٠).

(٢) المرجع السابق : ص ٣٥٣ نقلا عن : Duhem (P.) le Systeme du monde, Histoire des-doctrines cosmolgiques de platon a copernic. Tome. 1 Paris 1954.

والعالم فى رسائلهم ولو أن كثيراً من هذه المباحث شأنها فى ذلك شأن المباحث التى بحثها الفلاسفة قد أصبحت من موضوعات علم الفلك على رأى الأفرنج المحدثين..»[1].

والدليل على ذلك أن موضوعات كثيرة ذكرتُ جزءاً منها من قبل، هى فى جوهرها الموضوعات التى بحثها ابن سينا فى نظريته فى السماء والعالم. أما الكندى والفارابى فقد تناولا معاً فى كثير من رسائلهما ومؤلفاتهما مسائل السماء والعالم، حتى الطوسى صاحب شرح الإشارات والتنبيهات من القسم الطبيعى أشارإلى أنه قد حذا حذو الفارابى وابن سينا. ولايفوتنا هنا أن نذكر أن إخوان الصفا وابن سينا كما تأثروا بمن سبقهم فإنهم فى تأثيرهم فيمن جاءوا بعدهم من شراح وفلاسفة كان تأثيراً لاحد له كابن رشد والرازى والإيجى والطوسى والبيرونى وغيرهم.

أعود بعد ذلك لدراسة نظرية إخوان الصفا فى الرسالة الموسومة **بالسماء والعالم** مع عقد بعض المقارنات لدراسة نظرية ابن سينا لذات النظرية، فأقول إنه حين يبحث إخوان الصفا فى السماء إنما يعنون به السموات والأرضيين كما ذكرت من قبل، إذ أنه يبحث فى العناصر الأربعة (الاسطقسات) ثم يحدد لنا طبيعة العنصر الخامس وكيف أن الأولى حركتها مستقيمة والأخيرة حركتها حركة دائرية، ولقد عقد إخوان الصفا فصلاً فى أن الفلك طبيعة خامسة فقالوا: «.... وأعلم يا أخى أن معنى قول الحكماء إن الفلك طبيعة خامسة إنما يعنون أن الأجسام الفلكية لاتقبل الكون والفساد والتغير والاستحالة والزيادة والنقصان، كما تقبلها الأجسام التى تحت فلك القمر وأن حركتها كلها دورية»[2]. أى إنها دائرة مع دوران الزمان. وهذه الحركة الدائرية أو الدورية هى حركة الأجرام السماوية وهذا ما يقرره ابن سينا من بعد، وما قرره أرسطو من قبل.

ومن هنا يتبين لنا الاختلاف بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر الأول: حركته دائرية والثانى حركته مستقيمة. والأجسام التى تحت الفلك سبعة أجناس منها: أربعة هى: الأمهات الكليات وهى: النار والهواء والماء والأرض، وثلاثة هى المولدات الجزئيات وهى: الحيوان والنبات والمعادن[3] كما فى الشكل الآتى:

---

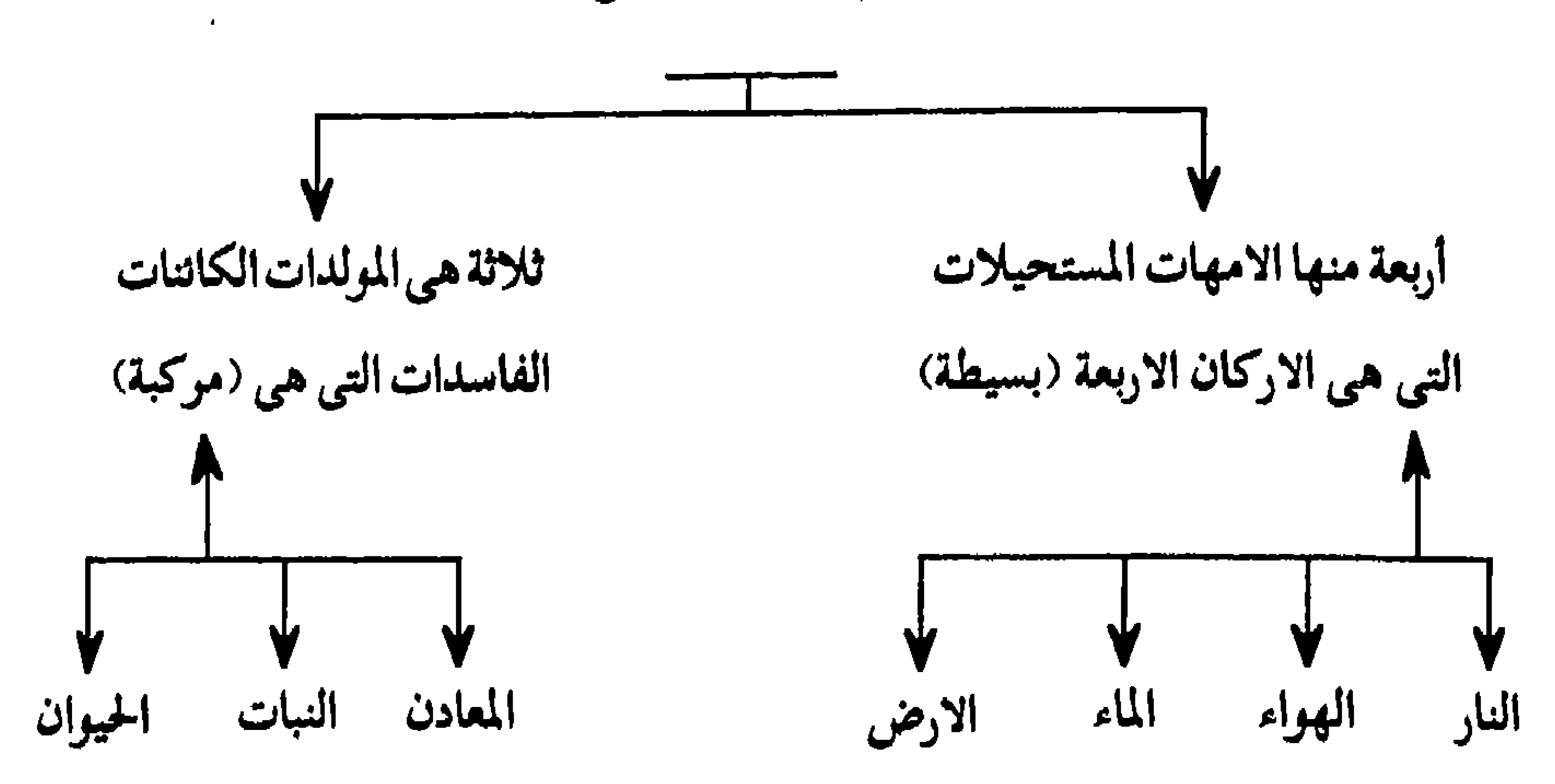
(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٥٤.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل ج٢ ص ٤٦.

(٣) المصدر السابق - ج٢، ص ٥٩/٥٣ (حيث يبدأ الإخوان بوصف الأمهات الكليات بالتفصيل).

الاجسام التى دون فلك القمر لدى اخوان الصفا(*)

تنقسم الى سبعة أنواع



(وهى الاسطقسات الأربعة اليونانية الأصل)

وفى تعريفهم للكون والفساد يستهل الإخوان الرسالة الثالثة من «الجسمانيات الطبيعية» بانها ضدان لايجتمعان فى شىء واحد فى زمان واحد لأن الكون هو حصول الصورة فى الهيولى والفساد هو انخلاعها منها(1).

ولاخوان الصفا رسائل فى أن من الحوادث والكائنات التى تتكون وتفسد تحت فلك القمر بطول الزمان والدهور والأدوار، كما بينوا أيضاً كيفية فناء العالم كما سنرى، وان عالم الأفلاك باقية بما هى الآن عليه وذلك بتأثير طول الأزمان والدهور والأدوار عليه. إذن فالزمان يؤثر على الأفلاك ولكن ماهو موقف إخوان الصفا من قضية العلاقة بين السماوات والأفلاك والزمان ؟

(*) رسائل إخوان الصفاء ٣ ص ٦٤، ٩٩.

(١) المصدر السابق: ج٢، ص ٦٠، ٦١.

(٢) مثال ذلك الرسالة الخامسة فى بيان تكوين المعادن ورسالة المبادئ العقلية - ج٢، ص ٨٨.

ج- السماوات(**) والافلاك عند إخوان الصفا:

عقد إخوان الصفا عدة فصول متداخلة ومتشابكة فيما يختص بهذه الجزئية آثرت أن أجملها كلها فى الآتى:-

- فصل فى أن السماوات هى الأفلاك(١).
- فصل فى تركيب الأفلاك وأطباق السماوات.(٢)
- فصل فى أقطار الأفلاك وسموك السماوات(٣)
- فصل فى اختلاف دوران الأفلاك حول الأرض(٤)
- فصل فيما يعرض للكواكب من الدوران فى فلك البروج(٥)
- فصل فى معنى السماء عند إخوان الصفا(٦)

.. وكلها تقع ضمن الرسالة السادسة عشرة من رسائل إخوان الصفا من الجسمانيات الطبيعيات، ويبدأ إخوان الصفا بتعريف السماوات بأنها هى الأفلاك، وسُميت السماء سماءً لسمُوها والفلك لاستدارته، والسماء فى لغة العرب هو كل ما علا الرءوس وان المطر إما ينزل من السحاب، ويسمى سماء لارتفاعها فى الجو.

أما عن أنواع الفلاك فيقول إخوان الصفا: «اعلم بأن الأفلاك تسعة أنواع: سبعة منها هى السماوات السبع وأدناها وأقربها إلينا فلك القمر، وهى السماء الأولى، ثم من ورائه فلك عُطارِدَ وهى السماء الثانية، ومن ورائه فلك الزُهرَة وهى السماء الثالثة، ثم من ورائه فلك الشمس وهي السماء الرابعة، ومن ورائه فلك المرِّيخِ وهى السماء الخامسة، ومن ورائه فلك المُشترى وهى السماء السادسة، ثم من ورائه فلك زُحَلَ وهى السماء السابعة، وزُحَلَ النجمُ الثاقب، وإنما سُمى الثاقب لأن نورهُ يثقُب سَمْكَ سبع سماوات حتى يبلغ أبصارنا. هكذا روى فى الخبر عن عبد الله عباس ترجمان القرآن - ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ①

(*) إخوان الصفا فى جميع رسائلهم يكتبون السموات هكذا: السماوات وآثرت أن أكتبها كما هى رسائل، والصحيح أن اللفظة تكتب بلغة القرآن .. السمَّوَات. أنظر رسائل إخوان الصفاء.

(١) ج٢ ص٢٢ (٢) ج٣ ص٢٣ (٣) ج٢ ص ٢٧.

(٤) ج٢ ص٣٠ (٥) ج٢ ص ٣٢ (٦) ج٢ ص ٦٢.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ۝٢ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ۝٣ ﴾[1]. ويقول الإمام الطبرى فى مختصر تفسيره إن الله أقسم بالسماء والطارق: الذى يطرق ليلاً من النجوم المضيئة ويختفي نهاراً، والنجم الثاقب الذى يتوقد ضياؤها ويتوهج)[2] - وأما الفلك الثامن وهو فلك الكواكب الثابتة الواسع المحيط بهذه الأفلاك السبعة فهو الكُرسيُّ الذى وسع السموات والأرض، وأما الفلك التاسع المحيط بهذه الأفلام الثمانية فهو العرش العظيم الذى يحمله فوقهم يومئذ ثمانيةٌ كما قال الله عز وجل فى محكم آياته: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[3] - واعلم ياأخى أن كل واحد من هذه السبعة المقدم ذكرها سماءٌ لما تحته وأرض لما فوقه، ففلك القمر سماء الأرض التى نحن عليها وأرض لفلك عطارد، وكذلك فلك عطارد سماء لفلك وأرض لفلك الزهرة وعلى هذا القياس حكم سائر الأفلاك كل واحد منها سماء لما تحته وأرض لما فوقه إلى فلك زحل الذى هو السماء السابعة»[4].

وبعد أن أثبت إخوان الصفا أن السماوات هى الأفلاك، وكل فلك يقابل سماء معينة، عقد إخوان الصفا فصلاً فى تركيب الأفلاك وأطباق السماوات يقولون فيه «.. أعلم يا أخى أن الأرض التى نحن عليها هى كرة واحدة بجميع ما عليها من الجبال والبحار والبرارى والأنهار والعمران والخراب، وهى واقفة فى مركز العالم فى وسط الهواء بجميع ما عليها باذن الله عز وجل والهواء محيط بها من جميع جهاته، كاحاطة القشرة ببياض البيضة، وفلك عطارد محيط بفلك القمر على مثال ذلك، وعلى هذا قياس سائر الأفلاك إلى أن تنتهى الى الفلك المحيط بالكل كما ذكره الله جل ثناؤه: «.. وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»[5] وهذا المثال يبين أن جملة العالم إحدى عشرة كرة، إثنتان فى جوف فلك

---

(١) سورة الطارق: آيات ١، ٢، ٣.

(٢) الإمام الطبرى، مختصر تفسير الإمام الطبرى ص ٦٨٦ - مرجع سابق.

(٣) سورة الحاقة - آية ١٧.

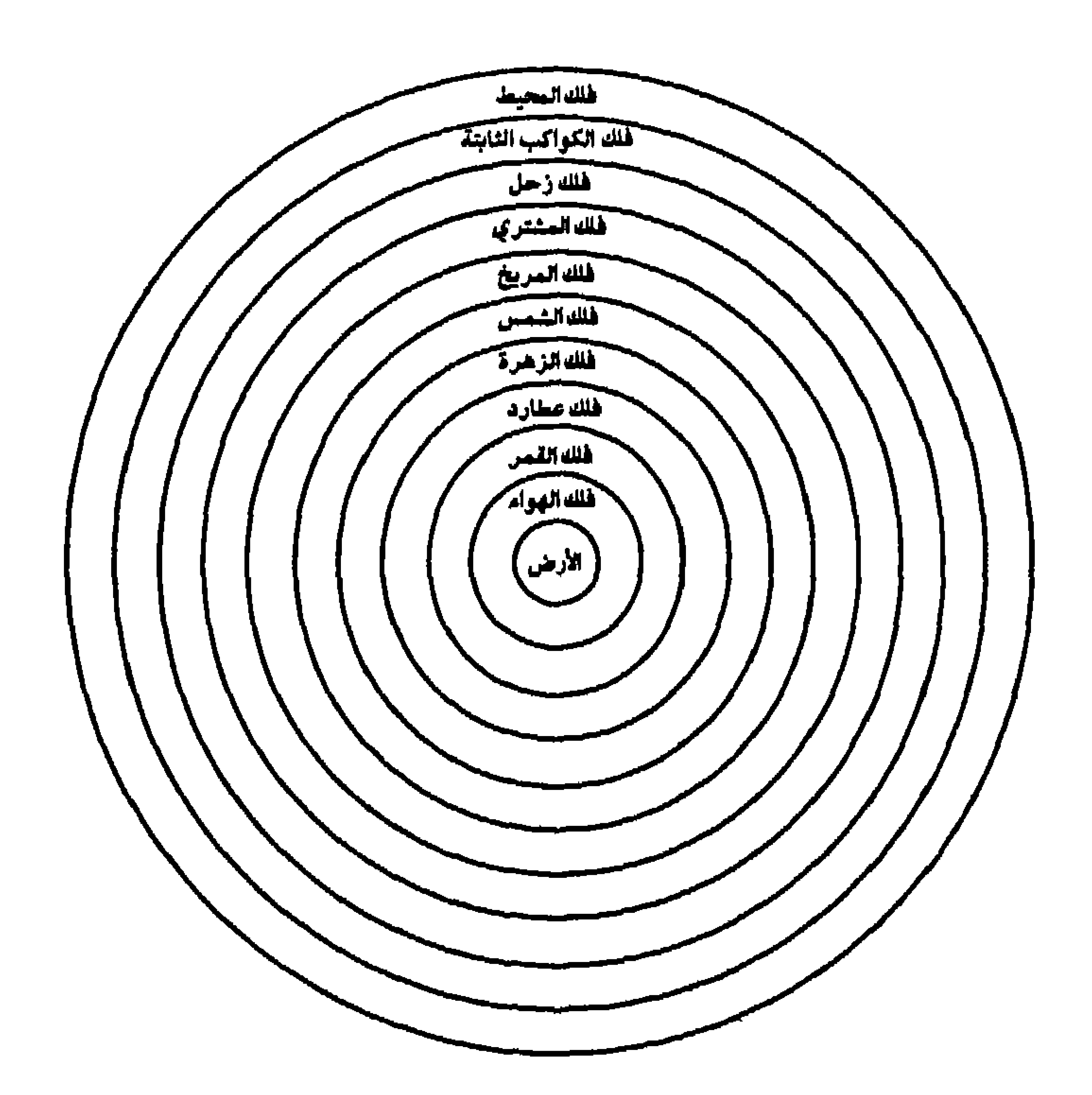
(٤) إخوان الصفاء : الرسائل - ج٢، ص ٢٢. ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ۝٣١ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ ۝٣٢ ﴾ سورة الأنبياء

(٥) سورة يس - آية : ٤٠ جزء منها.

أيضا سورة الأنبياء: آية ٣٣ ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٣٣ ﴾.

القمر وهما الأرض، والهواء، لان الأرض والماء كرة واحدة والهواء والأثير كرة واحدة، وتسع من ورائه محيطات بعضها ببعض»[١].

والشكل التوضيحى التالى مثال لتركيب الأفلاك وصورة سُموك السموات، ومن فوقها فلك البروج ومن فوقه الفلك المحيط، واخوان الصفا بهذا الترتيب الدائرى للأفلاك لا يختلفون عن جابر بن حيان فى قليل أو كثير مما ذهب إليه[٢]. وفلك المحيط دائم الدوران يدور من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق، وهو يدور كل يوم وليلة دورة واحدة، وقد كان إخوان الصفا يعتقدون كغيرهم أن الأرض ثابتة والأفلاك تدور فوقها وتحتها[٣] ويتضح لنا من الشكل التالى أن موضوع فلك الشمس وسط العالم وفلكها فى وسط الافلاك وأن موضع الأرض فى مركز العالم.



(١) إخوان الصفا: الرسائل – ج٢، ص ٢٣.
(٢) د. فيصل بدير: علم الكلام ومدارسه ص ٢٧١ – مرجع سابق.
(٣) إخوان الصفا : الرسائل –ج١، ص ٥٦، ٥٧ (فى علم أحكام النجوم).

د- أقطار الأفلاك وسُموك السماوات:-

ومن دقة إخوان الصفا قاموا بقياس أقطار الأفلاك وسموك السماوات. والسمك لكل كرة على حد قولهم - أقل من قُطرها إلاّ الأرض فإن سمكها مثل قطرها لانها كرة غير مجوفة، وأما سائر الأكُر فإنها لما كانت مجوفة سارت سمُوكها أقل من أقطارها، فقطر الأرض ألفان ومائة وسبعة وستون فرسخاً، وأعظم دائرة على بسيطها ستة آلاف وثمانمائة فرسخ، وأما سمك كرة الهواء فانه سبع عشرة مرة ونصف مثل قطر الأرض فيكون ذلك سبعة وثلاثين ألفاً وتسعمائة واثنين وعشرين فرسخاً ونصف فرسخ[1] .... وهكذا.

اما عن كمية عدد الكواكب الثابتة والسيارة، فهى عند إخوان الصفا ألف وتسعة وعشرون كوكباً، والذى أدُرك بالرصد منها السبعة السيارة وهى: **زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر**، لكل واحد منها فلك يختص به، وهو محيطات بعضها ببعض كما بينا من قبل، واما سائر الكواكب وهى ألف واثنان وعشرون كوكباً فكلها فى فلك واحد وهو الفلك الثامن المحيط بفلك الكواكب أى زحل وسائر الأفلاك فى جوفه.[2]

ولقد كان أرسطو يعتقد أن الأرض ثابتة وأن الشمس والقمر والكواكب والنجوم تتحرك فى أفلاك دائرية حول الأرض، وكان يؤمن بذلك لأنه أحس لأسباب خفية أن الأرض مركز الكون وان الحركة الدائرية هى الكمال الأقصى، وقد طور بطليموس هذه الفكرة فى القرن الثانى بعد الميلاد لتصبح نموذجاً كاملاً. فالأرض تقف فى المركز - وهذا متفق مع ما جاء فى رسائل الإخوان - وتحيط بها ثمان كرات تحمل: القمر والشمس والنجوم والكواكب الخمسة المعروفة وقتها وهى عطارد والزهرة والمريخ والمشترى وزحل[3] .

(١) انظر ذلك بالتفصيل - حتى سُمك كرة فلك الكواكب الثابتة ج٢ ص ٢٧، ٢٨ من الرسائل أيضاً: ج١ ص٧٣.
(٢) د. ستيفن هوكنج: تاريخ موجز للزمان - ترجمة د. مصطفى إبراهيم. ص١١.
(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج٢ ص ٢٨.

وإخوان الصفا جعلوا من زحل الفلك المحيط بالكواكب الثابتة، والعلم الحديث جعل القمر تابعاً للأرض، وحجمه يزيد قليلاً على ربع حجم الأرض ويدور القمر حول الأرض دورة واحدة كل ٢٨ يوماً، ونحن لانرى القمر إلاّ إذا سقطت عليه أشعة الشمس، فاذا شمل الإشراق الجانب المواجه لنا كله اطلقنا عليه بدراً، أما إذا أقتصر الإشراق على جزء من هذا الجانب اطلقنا عليه **هلالاً** والأرض واحدة من كواكب تسعة تدور حول الشمس تبع نظام الشمس الحديث، وهي تقطع دورة كاملة فى سنة واحدة، ويُعد المشترى أكبر الكواكب فى المجموعة الشمسية وعطارد أصغرها، والمسافة الزمنية بين الأرض والشمس يمكن أن يقطعها المسافر فى سبعة أشهر إذا سار بسرعة قدرها ٢٨ ألف كيلو متر فى الساعة ولقد ظهر حديثا ثلاثة كواكب لم تكن معروفة فى عصر الإخوان وهم: **اورانوس ونبتون وبلوتو** وهو أبعد الكواكب عن الشمس فإن المسافة الزمنية منه إلى الشمس تحتاج إلى ٢٤ سنة بالسرعة ذاتها.

هـ- فى نسبة الأجرام واقطارها من قطر الأرض:

عقد إخوان الصفا فصلاً صغيراً فى نسبة أقطار الأجرام من قطر الأرض، فقالوا: «فقُطْر جرم **عُطارد** جُزءٌ من ثمانية عشر جزءاً من قُطر الأرض، وقُطر جرم **الزُّهرة** جزء وربع من ثلاثة أجزاءٍ من قُطر الأرض، وقُطر جرم **القمر** جزءان وخُمسٌ من ثلاثة أجزاءٍ من قطر الأَرض. وقُطر جِرم **الشمس** مثلُ قطر الأَرض خَمسُ مراتٍ ونصفُ، وقطر جِرم المِرّيخ قطر الأرض مرةٌ وسُدسٌ، وقطر جِرم **المُشترى** أربعُ مراتٍ ونصف وثُمن مثل قطر الأرض. وقطرُ زحَلَ أربعُ مراتٍ ونصف مثلُ قُطر الأَرض»[1].

ولكن ماهى مقادير أجرام هذه الكواكب من جرم الأرض؟ يقول إخوان الصفا: «إن القمر جزء من تسعة وثلاثين جزءاً من الأرض، وعُطارد جزء من اثنين وعشرين جزءاً من الأرض والزُهرة جزء من سبعة وأربعين جزءاً من الأرض. والشمس مثل الأرض مائة وستون مرة وكسر. والمِرّيخ مثل الأرض مرة ونصف وثمن، والمُشترى مثل الأرض خمس وتسعون مرة، وزحل مثل الأرض إحدى وتسعون مرة»[2].

---

(١) إخوان الصفا - الرسائل - ج٢ ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر - نفس الصفحة.

و- في اختلاف دوران الأفلاك حول الأرض باختلاف الزمان:

إخوان الصفا دائماً يركزون على الفلك المحيط في جميع أجزاء الرسائل، بالذات الطبيعية منها. فنجدهم يكررون ماقالوه في القسم الأول.. في القسم الثاني بنفس العبارات، وما يهمنا هنا هو مدى تأثير تفاوت الأزمان وأدوارها في الفلك المحيط. يبدأ الإخوان في فصل موجز وفصول تالية - بتعريف الفلك المحيط «ودوران الافلاك حول الأرض في أمنة متفاوتة بقولهم»:

«.. واعلم يا أخي أن الفلك المحيط الذي هو المحرك الأول عن الحركة الأولى التي هي النفس الكلية، يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة دورة واحدة. ولما كان الكواكب في جوفه مماساً له من داخله صار يديرهُ معه نحو الجهة التي يدور إليها، ولكن تقصُر حركته عن سرعة حركة محركة بشيء يسير، فيختلف عن مُوازاة أجزائه في كل مائة سنة درجة واحدة..»[1].

فقد بان بهذا الشرح أن كل واحدة من هذه الأُكر متُحركة بما فوقها ومُحركة لما تحتها إلى أن تنتهي إلى فلك القمر، وان كل واحدة تنقص حركتها عن سرعة حركة مُحركها، وأن فلك القمر أبطؤها حركة من أجل بُعدهُ عن المحركة الأولى التي هي فلك المحيط، لكثرة المتوسطات بينهما، فلهذا السبب صار دوران هذه الأُكر حول الأرض مختلف الأزمان[2].

أما تفاوت أزمان أدوارها فذلك إن الفلك المحيط يدور حول الأرض في كل أربع وعشرين ساعة سواء دورة واحدة، وحتى الكواكب تدور في البروج في أزمان مختلفة من أجل اختلافها حول الأرض اختلفت ادوارها في فلك البروج ومن أجل اختلاف حركاتها في السرعة والبطء اختلفت الأزمان في الدوران حول الأرض فذلك كدوران الطائفين حول البيت الحرام[3].

---

(١) نفس المصدر السابق ج٢ ص٣٠.

(٢) نفس المصدر السابق ج٢ ص ٣١.

(٣) نفس المصدر السابق ج٢ ص ٣٦/ ٤٠ (فصل في أن مثل دوران الكواكب حول الأرض كدوران الطائفين حول البيت الحرام).

ثالثا: علاقة الزمان بالمكان عند إخوان الصفا:-

مقدمة..

.. نصل إلى النقطة الأخيرة ونحن بصدد دراسة لواحق الأجسام الطبيعية ألاّ وهى المكان Le'space لنرى إلى أى مدى كان للمكان تأثير قوى على فكرة الزمان، وخاصة لدى إخوان الصفا، وما هى علاقة الزمان بالمكان ومتعلقاته من الخلاء والملاء والفراغ وما إلى ذلك؟

والمكان عبارة عن السطح من الجرم الحاوى المماسى للسطح الظاهر من الجرم المحوى[١]، والمكان عند الحكماء كما يذكر الجرجانى – هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماسى للسطح الظاهر من الجسم المحوى، وذلك لا يختلف عما ذكرناه من قبل، وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده، ويقسم الجرجانى المكان إلى: مكان مبُهم ومكان مُعين.[٢]

والمكان فى المعجم الفلسفى هندسياً وسط غير محدود يشتمل على الأشياء، وهو مقسم ومتجانس لاتميز بين أجزائه وذو أبعاد ثلاثة هى: الطول والعرض والارتفاع، وهو بهذا تصور عقلى محيط بجميع الأجسام واذا جمع بين الزمان والمكان فى تصور واحد نشأ عنهما مفهوم جديد هو **المكان الزمانى**، وله أربعة أبعاد هى: الطول والعرض والارتفاع والزمان[٣].

إذن الزمان هو البعد الرابع حسب النظريات العلمية الحديثة والأبعاد لايمكن فصلها أو فصل أحدها عن الآخر أى إن فكرة المكان المطلق اختفت وكذلك فكرة الزمان المطلق، الفكرة الأولى قضت عليها نظرية نيوتن والثانية قضت عليها نظرية أينشتين، ارتبط الفراغ إذن كما تقول النظريات الحديثة، لتكّون منحنى واحداً يعرف باسم منحنى «الزمكان» أى الزمان والمكان معاً. فى شكل ديناميكى متحرك، وأدت هذه الفكرة الى القضاء على

---

(١) سيف الدين الآمدى – المبين فى شرح ألفاظ ومعانى الحكماء والمتكلمين – تحقيق د. حسن محمود الشافعى ج٩٦.

(٢) الجرجانى – التعريفات – ص ٢٠٣.

(٣) مجمع اللغة العربية – المعجم الفلسفى. ص ١٩١.

فكرة الكون الاستاتيكى (الثابت)، وحلت محلها فكرة الكون المتمدد، وعلى هذا يبدو أن هناك بداية للزمان وأنه لابد وأن تكون هناك نهاية لهذا الزمان(١).

١- تعريف المكان عند إخوان الصفا:

نعود إلى إخوان الصفا فنجدهم قد عقدوا فصلاً فى أقاويل الحكماء فى ماهية المكان وبدأوا المكان عند الجمهور بقولهم: «أما المكان عند الجمهور فهو الوعاء الذى يكون فيه المتمكن فيقال: إن الماء مكانة الكوز الذى هو فيه، وإن الخل مكانة الزق الذى هو فيه، وعلى هذا القياس مكان كل شيء هو الوعاء الذى هو فيه، وكما قيل إن مكان السمك هو الماء ومكان الطير هو الهواء، وبالجملة مكان كل متمكن هو الجسم المحيط به....»(٢).

٢- المكان بين الجوهر والعرض:

متى يكون المكان عرضاً ومتى يكون جوهراً.

قيل إن المكان هو سطح الجسم الحاوى الذى يلى المحوى، وقيل لابل المكان هو سطح الجسم المحوى الذى يلى الحالى. وعلى كلاً الرأيين والقولين يجب أن يكون المكان جوهراً وقيل إن المكان هو الفصل المشترك بين سطح الجسم الحاوى وسطح المحوى، وعلى هذا الرأى يجب أن يكون المكان عرضاً.

وقيل أيضاً إن المكان هو الفضاء الذى يكون فيه الجسم مدور الشكل أو مربعاً أو مثلثاً أو غيرها من الأشكال حتى قيل إن المكان مكيال الجسم، وهنا أيضاً - يجب أن يكون المكان جوهراً، وينتقد إخوان الصفا القائلين عن المكان «إنه هو الفضاء» بقولهم:

---

(١) د. ستيفن هوكنج - تاريخ موجز للزمان.. ترجمة د. مصطفى ابراهيم فهمى ص ٢٦، ص ٢٨، ص ٣٨ تفصيلاً (ويقول المؤلف»: «ان فكرتنا عن الزمان والمكان بالمفهوم الجديد سيثير ثورة فى العقود التالية من نظرتنا الى الكون والفكرة القديمة عن كون لايتغير أساساً يمكن أن يكون قد وجد أو يستمر فى الوجود، وقد قضى عليها نهائياً نظرية عن كون متمدد ديناميكى يبدو إنه قد بدأ منذ وقت متناه، وان نقطة البدء فى بحثى فى الفيزياء النظرية فى السنوات اللاحقة، وقد بينت انا - أى المؤلف - وروجز بنروز أن نظرية إينشتين للنسبية العامة تدل على أن الكون لابد وأن يكون له بداية وربما تكون له نهاية. (أنظر ذلك تفصيلاً فصل: الكون الممتد ص ٣٩ وما بعدها).

(٢) إخوان الصفا - الرسائل ج٢، ص ٩.
(ولا يختلف تعريف كلّ من ابن سينا وابو البركات البغدادى عن ذلك كثيراً. يراجع فى ذلك: الشفاء - الطبيعيات لابن سيناء والبغدادى: المعتبر فى الحكمة - القسم الطبيعى ، وكذا الإيجى فى المواقف ص ٢٦ ج٢).

«..إنهم نظروا إلى صورة الجسم ثم انتزعوها من الهيولى بالقوة الفكرية وصوروها فى نفوسهم وسموها الفضاء وإذا نظروا إليها وهى فى الهيولى سموها المكان، وهذا يدل على قلة معرفتهم أيضاً بجوهر النفس وكيفية معارفها ومعانيها...»[1].

ونرى هنا أن إخوان الصفا يفرقون بين الهيولى والصورة وينظرون إلى كل واحد منهما تارة مفرداً وتارة مركبة. وان من شدة قوتها الوهمية إنها تارة تنظر إلى العالم وكأنها خارجة عنه وتارة تنظر إليه وكأنها داخلة فيه وربما ترفع العالم من الوجود أصلاً أى فناء العالم، وهنا يتدخل عنصر الزمان فى فكرة إخوان الصفا بقولهم: - «وربما تقدمت الزمان الماضى ونظرت إلى بدء كون العالم وبحثت عن علة كونه بعد أن لم يكن شيئا، وربما سبقت الزمان المستقبل ونظرت إلى فناء العالم قبل حينه، تصور كيف يكون ذلك؟»[2]
وهذا هو تساؤل إخوان الصفا لمن ظن الظنون الآتية:-

أ- أن الفضاء هو جوهر قائم بنفسه.

ب- وأن خارج العالم فضاء لانهاية له.

ج- وأن المدة الزمانية جوهر أسبق من نشوء العالم.

د- وأن الجزء من الهيولى يتجزأ أبداً.

وكل هذه الظنون والأقاويل منهم يدل على قلة معرفتهم بجوهر النفس وعجائب قواها وكيفية تصرفها فى المعارف والعلوم[3] وهذا ماسنراه عند دراستنا للنفس عند إخوان الصفا وابن سينا فى معرض بيان موقفه من نُفاة المكان، وفى حجة اللاتناهى بالذات بين أن المكان إذا كان موجوداً فإنه لا يخلو أن يكون جوهراً أو عرضاً - متفقاً فى ذلك مع إخوان الصفاء - واذا كان جوهراً لا يخلو عن أمرين: -

* إما أن يكون جوهراً محسوساً أو يكون جوهراً معقولاً، فالجوهر المحسوس له مكان، وعلى هذا فللمكان مكان وهكذا الى ما لانهاية.

---

(١) المصدر السابق: ص٩.
(٢) المصدر السابق : ص ١٠.
(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج٢ ص١١.

* أما إذا كان جوهراً فإنه من المستحيل القول: إن الجوهر المحسوس يفارقه ويقارنه، لأن المعقولات لا إشارة إليها ولا وضع لها، وكل ما يقارنه الجوهر المحسوس أو يفارقه فإنه يتميز بالوضع والإشارة[1]. ويُعقِّب أستاذنا الدكتور عاطف العراقي على كلام ابن سينا قائلاً: «هذا إذا كان جوهراً، ولكن كيف يكون الحال إذا كان عرضاً؟»[2]. إذا كان كذلك فإن الذى يحله هذا العرض هو كالذى يحله البياض، فيشتق منه الاسم فنقول أبيض ومُبيِّض مثلاً أو كما يذكر ابن سينا: «فقال: مبيض أو بيض، فالجوهر الذى يحله المكان يجب أن يشتق منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون مكان المتمكن عرضاً فيه، فيلزم ذلك النُقلة، ويصير معه حيث صار، والمكان ليس هو المنتقل معه بل هو المنتقل فيه»[3].

ومانود أن نقوله.. إن وجود المكان واضح لدرجة أن الكثير من الفلاسفة، ومنهم الإخوان لم يركزوا جهدهم فى إثبات حقيقة وجوده، وهو بلاشك إحدى اللواحق للموجودات. والمكان عند الرازى الطبيب إحدى القدماء الخمسة مع الحركة والزمان وغيرهما.

٣- بين المكان والزمان والحركة:

المكان لابد له من حركة، وهو أمر لازم، إذ الحركة محتاجة إليه، فهو إحدى علل الحركة لكنه ليس بفاعل للحركة، واذا كان هذا رأى ابن سينا[4]، فان إخوان الصفاء ربطوا بين اللواحق الثلاثة: المكان والحركة والزمان فى فصول عديدة من رسائلهم، وخاصة فى ماهية الحركة وانقسامها، وتبدل أماكنها فى زمان ثان، وذلك حين تحدثوا عن المتحرك على سبيل الاستدارة التى هى الحركة المستديرة عند ابن سينا وهذا ما وجدناه عند أرسطو. وعن الذى ينتقل من مكان إلى مكان، ولايصير فى محاذاة أخرى فى زمان ثان، يقول إخوان الصفا فى ذلك وأثناء عرضهم لأقاويل الحكماء فى ماهية الحركة: «فإن قيل: إن المتحرك على الاستدارة أجزاؤه كلها تتبدل، تتبدل أمكانها وتصير فى محاذاة

(١) ابن سينا – الشفاء – الطبيعيات – مرجع سابق ص ١١٢ (الفصل الخامس بأكمله عن المكان).
(٢) د. عاطف العراقى – الفلسفة الطبيعية – ص ٢٦٢/٢٦١.
(٣) ابن سينا – الشفاء ص ١١٢ (وبخصوص أن يكون المكان جسماً) أولا جسماً، وغير ذلك – يراجع نفس المصدر، أما بخصوص إرجاع الحجة التى تقوم على فكرة التسلسل إلى غير نهاية – يراجع كتاب الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور/ عاطف العراقى ص ٢٦٢).
(٤) ابن سينا: الشفاء – ص ١١٣.

أخرى في زمان ثان إلا الجزء الذى هو ساكن فى المركز فإنه ساكن فيه لا يتحرك»[1].

ويواجه إخوان الصفا من يقول هذا القول: إن المركز إنما هو نقطة متوهمة، وهى رأس الخط ورأس الخط، لايكون مكان الجزء من الجسم، وإن المتحرك على الاستدارة بجميع أجزائه متحرك، وهو لاينتقل من مكان إلى مكان ولايصير محاذياً بشئ آخر فى زمان ثان. أما الحركة المستقيمة فهى التى تنتقل من مكان إلى مكان بمحاذاة فى زمان ثان. فالزمان منتفٍ فى الحركة المستديرة وموجود فى الحركة المستقيمة، وهم هنا متفقون مع ابن سينا إلى حد ما، وقد قدمنا مثالاً لحركة الأجزاء فى جسم الإنسان من قبل. ولقد بين إخوان الصفاء فى سبع رسائل للأمور الطبيعية ذكروا فيها: الهيولى والحركة والمكان والزمان إذ كانت هذه الأشياء الخمسة محتوية على كل جسم[2].

٤- العالم بين الفراغ والخلاء والملاء: Le vide, Le Plein

يقرر إخوان الصفا فى فصل مستقل: «أنه ليس للعالم فراغ»[3]، وفى فصل آخر إنه ليس خارج العالم لاخلاء ولاملاء[4]، ولكنه ما علاقة ذلك بالمكان؟

نود أن نقول إن إخوان الصفاء فى تعريفهم لمعنى الخلاء قالوا:

«هو المكان الفارغ الذى لامُتمكّن فيه والمكانُ صفة من صفات الجسم، ولايقوم إلاّ بالجسم ولا يوجد إلاّ معه»[5].

كما أن النور والظلمة هما أيضاً صفتان من صفات الأجسام ولا يمكن ان يُعقَل أن موضعاً فى العالم ليس مُظلماً ولا مضيئاً البتّةَ فأين وجود الخلاء إذن؟

تساؤل يبدأ به إخوان الصفا حديثهم عن الخلاء ويثبتون عدم وجوده أصلاً فهم إذن ممن يُنكرون الخلاء متفقُون فى ذلك مع أرسطو قديماً وجَاراهُ فى ذلك المدرسيُّون، كما جاروه فى فكرة الزمان ويقول ابن سينا: «إن الخلاء غير موجود أصلاً» كما جاء فى

(١) اخوان الصفا – الرسائل ج٢ ص ١١.
(٢) نفس المصدر السابق ج٢ ص ١٦.
(٣) نفس المصدر السابق ج٢ ص ٢٤.
(٤) نفس المصدر الساق ج٢ ص ٢٥.
(٥) نفس المصدر السابق ج٢ ص ٢٤.

النجاة ، وطبيعيات الشفاء[١] ، فبينما ذهب الفلاسفة والحكماء إلى امتناع الخلاء نجد المتكلمين يذهبون إلى مكان وجوده حيث أثبتوا إنه الفراغ الموهوم، كما أن المكان هو البُعد المفروض، وقد اختلف الفلاسفة داخل هذا التفسير على التسليم بوجوده أو نفيه[٢]، - يقول: إنه الفراغ الموهوم الذى يمكن أن يحل فيه الجسم كالفضاء المشغول بالماء او الهواء داخل الكون فهو حيز (مكان) للجسم الذى يشغله وخلاء حين لايشغله الجسم، والمكان والخلاء مرتبطان بعضهما البعض أشد الارتباط إذ البحث فى المكان لابد أن يؤدى إلى التساؤل: وهل هناك مكان خال من الأجسام؟[٣] والخلاء عند الفلاسفة خلو المكان من كل مادة جسمانية تشغله، وعند المتكلمين هو هذا الفراغ الذى لايشغله جسم من الأجسام، وهو غير موجود فى الخارج[٤] أى خارج العالم كما يقول إخوان الصفا، بل هو أمر موهوم.

والخلاد عند افلاطون هو البُعد المفطوُر خلافاً لأرسطو وابن سينا وإخوان الصفا، وهو الفضاء العارى من المادة ويقابله الملاء وهو الفضاء المشغول بالمادة[٥] ونعود إلى إخوان الصفا لنرى ماذا قالوا لمن ظن بوجود الخلاء؟

---

(١) ابن سينا - الشفاء ج١ ص ١٢٣.

(٢) د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية - ص٢٦٠ (ويعتقد أستاذنا أن التفسير الخاص بالمكان عند ابن سينا تفسير حسي وابن سينا له موقف من نُفاة المكان وموقف من حجج مُثبتى المكان ٠ انظر ذلك تفصيلاًص ٢٦٦ وما بعدها).

(٣) نفس المرجع السابق ص ٢٦١.

(٤) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى ص ٥٣٧- دار الكتاب العربى بيروت طبعة أولى ١٩٧١م.

(٥) مجمع اللغة العربية - المعجم الفلسفى: ص ٨٠، أنظر أيضاً: الجرجانى - التعريفات ص ٢٩٠ الآمدى: المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٩٦، ابى حيان التوحيدى: المقايسات - مقايسة فى شرف الزمان والمكان ص ١٤٣، عمار طالب: آراء أبى بكر بن العربى الكلامية ص ١٦٩، ١٧٠ (حيث إنه لا يعارض التعريف الفلسفى للمكان وانما ينتقده من جهة اشتراط الفلاسفة فيه أن يكون حاويًا لأنه فى نظره ليس من شرطه أن يكون المكان حاويًا، ونقول إذا كان الأمر كذلك فهو يهدم كل ما بناه الفلاسفة القدماء وممن يقولون: بوجود الخلاء إذ كيف يوجد مكان غير حاوٍ لشىء ما، أو غير متحيز والمكان هو السطح الحاوى، وذلك أبسط التعريفات).

يذكر الإخوان في رسائلهم: «.. وأعلم أنه إنما ظن من قال بوجود الخلاء أنه لما رأى بعض الأجسام تنتقل من موضع إلي موضع آخر توهم أنه لولا الخلاء لكان المَلاءُ يمنعه من الحركة والنُقله، ولو كانت الأجسام كلها صُلْبةً متماسكةَ الأجزاء كالحجر والحديد مثلاً لكان الأمر كما ظنوا، ولكن لما كان بعضُ الأجسام رِخواً لطيفاً سيّالاً كالماء والهواء لم يمتنع أن تتحرك بعضُ الأجسام بين أجزائه، كما يتحرّك السمك في الماء والطير في الهواء وسائر الحيوانات على وجه الأرض..»[1]

خلا صة القول..

لقد نفي إخوان الصفا وجود الخلاء أصلاً لا خارج العالم ولا داخله، ودحضوا قول كثير من الناس، ومن ظنوا بالأوهام أن وراء الفلك المحيط جسم آخر وخلاء بلا نهاية، وأقاموا بالبرهان العقلي على أن الخلاء غير موجود أصلاً . لأن معنى الخلاء هو المكان الفارغ الذى لا يتمكن فيه- كما وصفّنا، وإنه مكان لا جسم فيه [2] والمكان عند إخوان الصفا صفة الأجسام وهو عرض لا يقوم إلاّ بالجسم ولا يوجد إلاّ معه. فمن أدعى أن خارج العالم جسم آخر من أجل الوهم الذى يتخيله فهو للُطالب بالدليل على دعواهُ حيث أن الوهم قوة من قوى النفس، وهنا تتخيل ما لا حقيقة له وكل العقلاء يتفقون على أن خارج العالم جسم آخر لأن الحس لم يدركهُ، ولم يقمُ عليه عقل ولا برهان فأى قضية تحكم أن هناك جسماً آخر غير تخيل الأوهام الكاذبة؟ فإن كان هناك جسم آخر كما أدعى المُدعى فلا يمكن أن يكون من ورائه شيء آخر لأن الجسم ذو نهاية والخلاء ليس بموجود ببراهين قد قامت من قبل.

فأما الدليل على أن كل جسم ذو نهاية فقد اتفقت عليه الآراء النبوية والفلسفية جميعًا: فمن الرأى النبوى أن كل جسم مخلوق وكل مخلوق ذو نهاية في أولية العقل ومن الرأى الفلسفي أن كل جسم مركب من هيولى وصورة، وكل مركب ذو نهاية في

(١) إخوان الصفا - الرسائل - ج ٢ ص ٢٤

(٢) د. عاطف العراقي- الفلسفة الطبيعية- ص ٢٦٨

أولية العقل [١] وعقولنا هى التى تفرض المكان على الأشياء وليست الأشياء هى التى تفرض المكان على عقولنا[٢].

والمذهب الصحيح هو أن المكان هو السطح الحاوى، والوجود يملأ جميع المكان كما يقرر ذلك الفيلسوف اليونانى بارمنيدس، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد. وعلى هذا فلابد أن يملأ العالم المكان كله، ومن هنا قلت «العالم بين الفراغ والخلاء والملاء»، حيث إن العالم كله عبارة عن مكان، أما خارج العالم فلا مكان ولا خلاء بل فضاء أو أثير، وأرسطو أقام نظريته فى الخلاء على نظريته فى المكان، طالما أن فكرة الخلاء تقوم على وجود المكان [٣]، والفكرتان موجودتان فى العالم الذى من حولنا، أما ما فى نفوسنا وعلاقة الزمان بالنفس فتلك هى قضية الصفحات التالية.

رابعا: علاقة الزمان بالنفس عند إخوان الصفا:

مقدمة..

النفس سَر الله فى خلقه وآيته فى عباده، ولُغز الإنسانية الذى لَمْ يحَل بعدَ، وقد لا يحُلَ يومًا ما، ولاَ يزال الإنسان حتى اليوم يبذل قصارى جُهدهُ فى إدراك كنه النفس والوقوف على أمرها، وبوده أن يعرف فى دقة ماهيتها ويدرك الصلة بينها وبين الجسم ويتبين مصيرها ومآلها.

إن الأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان وتتجهُ إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام[٣]، وكما يذكر إخوان الصفا فى رسائلهم: «واعلم يا أخَى أن جسدك الذى تختصٌ به نفسُك أحد الكائنات الفاسدات، وما هو بالنسبة إلى نفسك إلاَّ كدار سُكنتَ أو كلباس ألبس، فلا تكونَنّ كلُّ همّتك وأكثرٌ عنايتك بتزويق هذه الدار، ولكن اجعَلْ بعض أوقاتك للنظر فى أمر نفسك، وطلب معرفة جوهرها ومبدئها

(١) إخوان الصفا- الرسائل - ج ٢ ص٢٥

(٢) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية.. ص ٢٨٠ (ولقد عقد أستاذنا قسماً بأكمله من الكتاب عن الخلاء - راجع ص ٢٨١ - ٣٠٠).

(٣) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيقه- ج١ ص ١٢٣ - دار المعارف- الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

ومعادها، فـإنها جـوهرةُ خالدة أبدية الوجـود، ولكن تنتقِل لها حالٌ بعـد حالٍ كما قيـل:

إِجهد على النفس واستكمِلْ فضائلها.. فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان(١)

ومن هنا نصل إلى النقطة الرابعة والأخيرة من هذا المبحث ألاَ وهى علاقة الزمان بالنفس عند إخوان الصفا مع توضيح فكرة النفس لدى بعض الفلاسفة والمفكرين وكنت قد حددْتُ مجال الدراسة بفكرة الزمان كأحد اللوّاحق التى تلحق بالموجودات الطبيعية، وجعلت محور هذا البحث يدور حول أمرين هما:-

- **الحـركة:** بإعتبارها أعم اللواحق التى تلحق بالموجودات الطبيعية، وكان ذلك موضوع المبحث الأول (من الفصل الثانى).

- **والنفس:** التى تدرك هذا الزمان وتدرك معانى المتقدم والمتأخر*

وإن كنا قد بينا تعلق الزمان بالحركة، فلنا أن نوضح تعلق الزمان بالنفس، ونشير إلى دور النفس فى إدراك الزمان وتأكيد هذا الدور، والزمان يتوقف على النفس بمعنى أنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل، وهذا يثبت دور النفس كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك، وهذه الحركة بدورها شرط وجود الزمان، تلك محاولات إخوان الصفا، وجذور هذه المحاولات ترجع إلى أرسطو قديماً حيث حاول بحث العلاقة بين الزمان والنفس ، وابن سينا فى بحثه لتلك القضية فى محاولة تُعد بعدَ

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل- ج٢ ، ص ٥٩

(*) المتقدم والمتأخر: يقالان على وجوه خمسة: **أحدها**: المتقدم بالزمان، **والثانى**: المتقدم فى المرتبة من مبدأ محدود وذلك إما فى القول وإما فى المكان، **والثالث**: المتقدم بالشرف، **والرابع**: المتقدم بالطبع، **والخامس** المتقدم بالسببية. (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق د. عثمان أمين ص ٢٩ الإدارة العامة للثقافة قسم التراث العربى طبعة أولى ١٩٥٨م) ولا يختلف ابن سينا كثيراً عن ابن رشد فى ذلك والأول يريد إثبات الحدوث الذاتى للممكنات، ولما كان ذلك مبنياً على تحقيق التأخر الذاتى لأن الحدوث (هو كون وجود الشىء متأخراً عن اللاوجود) - ينقسم إلى: زمانى وإلى ذاتى، وذلك لإنقسام التأخر إليهما أيضاً، وقدم الشيخ الرئيس ابن سينا تحقيق معنى التأخر الذاتى على إثبات الحدوث الذاتى، وشارح الإشارات يثبت أن تأخر الشىء عن غيره يقال بخمسة معان وهى: بالزمان- بالمرتبة أو الوضع المكانى- بالشرف- بالطبع- بالمعلولية (ابن سينا الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسى- ص ٨٤ (هامش)، ص ٨٥- تحقيق د. سليمان دنيا القسم الثانى- دار المعارف).

محاولات إخوان الصفا ، وبشكل آخر استفاد من سابقيه ووصل إلى القول «بأن النفس علة وجود الزمان وقد رأى أن الزمان من جهة فعل للنفس ومن جهة أخرى موجود خارج النفس»[1] ، وهذا واضح فى بحث ابن سينا للعلاقة بين الزمان والحركة ودراسته للآن.

١- موضوع النفس في العالم الإسلامي وأصولها اليونانية:

لم يكن غريبًا أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين فى مختلف العصور، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأى، وتعرض له بشيء من التحليل.

ولقد تناول اليونانيون- بعد القدماء المصريين والهنود- النفس بالدرس والبحث وكانت لهم آراء ونظريات مختلفة، فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا إختصاص، والروحيون الذين ألهوها وأبعدوها عن عالم المادة، ومنهم من وقف موقفًا وسطًا فجعلها مزاجًا بين الجسم والروح، أو بخارًا حارًا كما قال بذلك الرواقيون، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه، وقد درس كبار الفلاسفة اليونان ظواهر النفس وفرقوا بين الإحساس والتعقل ، ووضعوا فى ذلك كتبًا عديدة كان لها أثرها البالغ فى العالم الإسلامى، وبصفة خاصة لدى إخوان الصفا وابن سينا، ومن أهم هذه الكتب: فيدون وطيماوس لأفلاطون [2] ، وكتاب النفس والطبيعيات الصغرى لأرسطو، ولا يزال أرسطو بعد ثلاثة وعشرين قرنًا من الزمان راسخًا كالطود الشامخ، ومما لا نزاع فيه أنه يقتسم مع أستاذه صاحب الأكاديمية- الفلسفة حتى اليوم- ولا يستطيع أحد أن يفهم فلسفة المعاصرين حق الفهم إذا لم يكن على إلمام بفلسفة أفلاطون والمشائين، وكتاب النفس من أهم كتب أرسطو لأنه ظل عماد علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر، ولأنه يبسط فيه المنهج الواجب إتباعه فى علم النفس، كما يعرض خلاصة مذهبه العام فى المادة والصورة إلى جانب أنه يعد البحث فى النفس من مباحث العلم الطبيعى [3] ، أى البُعد الفيزيقى.

---

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٥٤

(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية.. ص ١٢٨ - مرجع سابق

(٣) أرسطو- كتاب النفس- ترجمة د. الأهوانى- ومراجعة د. الأب قنواتى (مقدمة د. الأهوانى ص أ، ب) دار إحياء الكتب العربية- مصر- الطبعة الأولى- ١٩٤٩م

وأرسطو يعرض لآراء المتقدمين عنهم في عرض مُحكم لتاريخ مذاهب النفس، ويبدأ بما قال به أصحاب الذرة ويمثلهم ديمقريطس: أن النفس من نوع الأشياء المتحركة أى أنه نوع من النار والحرارة، وهذا يتفق مع نظرية لوقيبوس[1].

وبعض الفيثاغوريين قالوا: إن النفس هي غبار الهواء، ومنهم من قال: بأنها هي التي تحرك هذا الغبار وذكروا أن هذا الغبار يظهر لنا في حركة مستمرة حتى إذا كان السكون تاماً.

ويؤكد انكساغوراس أن النفس هي العلة المحركة، أما أنباذوقليس يذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو أيضًا نفس «بالأرض وبالماء نرى الماء..»(٢) أما أفلاطون فيصوغ في محاورة طيماؤس النفس على أساس أنه من العناصر، وأن الشبيه يدرك الشبيه عنده، وأن الأشياء التي نعرفها تتركب من المبادئ ، ومادامت النفس تعرف جميع الأشياء فهم يركبونها في جميع المبادئ[3].

ويعترض أرسطو على أن النفس تكون متحركة بل هو محرك، وأن النفس لا يمكن أن يكون إنتلافًا ولا أن تتحرك دائريًا، ولكنها تتحرك بالعرض أو تتحرك بينهما[4].

وكذلك ينتقد أرسطو القائلين إن النفس عدد يحرك نفسه ويقصد بهم الفيثاغوريين، وبعد ذلك يقدم تعريفًا جامعًا مانعًا للنفس، نود أن نقول: إن الجميع أخذ بهم بعد ذلك لا يختلف فيه فيلسوف عن متكلم ألا وهو ..» إن النفس كمال أول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة إلاّ أن الكمال الأول يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم، وتارة كاستعمال العلم»[5] ولقد تأثر ابن سينا بالذات بهذا التعريف وأورده بالنص في طبيعياته كما سنرى، ومن قبله الكندى الذى له رسالة في القول في النفس وكلام في النفس،

---

(١) نفس المرجع- ص ٩

(٢) ارسطو- كتاب النفس- ص ١٠- مرجع سابق

(٣) نفس المصدر السابق- ص ١٢، ١٦

(٤) نفس المصدر السابق- ص ٢٦ ، ٢٨

(٥) نفس المصدر السابق- ص ٤٢، (جسم آلى= أى جسم ذو أعضاء لكل عضو وظيفة)

ويستخدم في دراسته للنفس كثيراً من آراء أفلاطون(١)، كما تناول في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاثة: الله والعالم والنفس.

والإسلام الذى جاء ليُوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يَغض النظر عنها، والذى دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها وهو باختصار دين وعقيدة قبل أن تكون حضارة ومدنية.

ولقد خاطب الإسلام النفوس منذ الدعوة الأولى، وما أن انتقلت إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية قديمة ويونانية وفارسية وهندية وغيرها حتى آخذ مفكروه يتوسعون في دراسة النفس (٢).

وإذا رجعنا إلى الكتاب والسنة وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة ويتحدثان عنه في عدة مناسبات، فالقرآن الكريم اهتم بالنفس إهتماماً بالغاً حتى أن لفظة (نفس) وجميع مشتقاتها اللغوية وتراكيبها اللفظية وردت حوالى ٢٩٤ مرة (٣)، مما يدل على إهتمام القرآن الكريم بالنفس الإنسانية سواء أنواعها وقواها وحالاتها وعددها وترغيبها وترهيبها وغير ذلك.

كما يشير أيضاً القرآن إلى أن الروح مبعث الحياة وأنها مستمدة من الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾(٤)، وأنها سر الله في خلقه فلا يدهش البشر وهم محدودى العلم إذا لم يقفوا على كنهها وحقيقتها، وقال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾(٥)

ويحذر الله سبحانه وتعالى من شهوات النفس وأهوائها مُشيداً بالنفس اللوامه التى ترتد عن الرذائل وتأباها قال الله تعالى: ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾(٦).

---

(١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ص ٣٤٨- مرجع سابق.
(٢) د. إبراهيم مدكور- فى الفلسفة الإسلامية- ص ١٢٤
(٣) محمد فؤاد عبدالباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. ص ٧١٠، ٧١١
(٤) سورة الحجر: آيتان: ٢٨، ٢٩ (كان إستعمال كلمة روح فى الجاهلية مقصوراً على مدلولها اللفظى وهو ريح، ورائحة فلم يكن يفهم منها معنى النفس، وأول ما لاحظ هذا المعنى القرآن والحديث فاستعمل لفظ الروح فيهما بمعنى النفس والعكس، وأن كان القرآن يريد بالروح أحياناً الجن والملائكة .. (راجع فى ذلك تفصيلاً د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية ص ١٢٤ .. هامش).
(٥) سورة الإسراء: آية ٨٥
(٦) سورة القيامة: آيتان ١، ٢

ويؤذن الله تعالى بأن النفس درجات أسماها مرتبة النفس المطمئنة التى خاطبها قائلاً: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[1] . ثم أن النفوس جميعًا مردها إلى الله ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[2]

وفى السنة- على الرغم من تحفظها فى توضيح حقيقة النفس- أحاديث تشير إلى الأصل الذى صدرت عنه الأرواح، وإن وجودها سابقة على وجود البدن، وقد ذكر أبو عبدالله بن منده الحافظ فى (كتاب النفس والروح) عن سالم بن عبدالله عن أبيه قال: لقى عمر بن الخطاب على بن طالب فقال له: يا أبا الحسن ربما شهدت وغبنا، وشاهدنا وغبت، ثلاث أسألك عنهن عندك منهن علم، فقال على بن أبى طالب: وما هن؟ فقال: الرجل يحب الرجل ولم ير منه خيراً والرجل يبغض الرجل ولم ير منه شراً، فقال على (كرم الله وجهه): نعم سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «.. إن الأرواح جنود مُجندةٌ تلتقى فى الهواء فتشأم فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف»[3]

وعلى الرغم من أن فى تعاليم القرآن أيضًا ما لا يشجع على التوسع فى بحث موضوع النفس إلا أن المسلمين أخذوا يتوسعون فى بحث هذا الموضوع، وأن بعض الفقهاء وعلى رأسهم الإمامان، مالك والشافعى حرموه، ويلاحظ الدكتور/ مدكور أن الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية لهم ملاحظات حول هذا الموضوع ففرقة تتكلم عن هبوط النفس وأخرى عن روحانيتها وثالثة تفضل العقل عليها ورابعة تعتنق التناسخ مبينة كيفيته وغايته، فالإسماعيلية والقرامطة مثلاً أطالوا الحديث عن هبوط النفس متأثرين فى الغالب بما ورد فى كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس، غير أن المتكلمين والمتصوفة يعتبرون أول من عرض لموضوع النفس فى شىء من البسط

(١) سورة الفجر: آيات من ٢٧ - ٣٠

(٢) سورة الزمر: جزء من آية ٤٢

(٣) البخارى: صحيح البخارى- باب الرؤية والأحلام انظر زيضًا: ابن القيم الجوزية- الروح - ص ٢٨ دار القلم بيروت، أيضًا: د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ج ١ - ص ١٢٥

والتفصيل وكان لهم فيه آراء لا تخلو من غرابة وتناقض، فحاولوا أن يفسروا حقيقة النفوس ويبينوا أنواعها وأن يثبتوا حدوثها وخلقها قبل أن تحل بالبدن، ويبرهنوا على خلودها وبقائها بعد مفارقة الجسم [١]، ومن الغريب أن متكلمي الإسلام اختلفوا فى طبيعة النفس إختلافا شبيهاً بذلك الذى أشرنا إليه من قبل عند فلاسفة اليونان، فمنهم من نزع إلى المادية المفرطة وآخرون إلى الروحية الخالصة وتوسط فريق ثالث بين المادية والروحية.

فالماديون منهم من أنكر النفس جملة أو قال أنها جسم أو عرض لجسم ، ومن هذا الفريق نجد أصحاب مذهب الجوهر الفرد، ويقرر أبى الهذيل العلاف أن النفس عرض للجسم وأن العرض لا يبقى زمانين، إذن روح الإنسان فى تغير مستمر مع الزمان، وأبوالحسن الأشعرى[٢] الذى أعاد إلى هذه النظرية قوتها ينحو نحواً مادياً، ويشك فى روحية النفس وتلميذه والباقلانى يذهب إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة، ولا بقاء لها بعد فناء البدن.

* * *

وبعد هذا العرض لتوضيح فكرة النفس لدى بعض الفلاسفة والمتكلمين ، وبعد بيان الأصول اليونانية التى تأثر بها الإسلاميون.. نود أن نعرض لموقف إخوان الصفا من النفس بادئين بتعريف النفس ووجودها.

٢- وجود النفس وتعريفه لدى إخوان الصفا:-

على الرغم من أن لإخوان الصفا قسماً خاصاً بعنوان: «النفسانيات العقليات» ضمن الجزء الثالث من رسائلهم، ويتضمن عشر رسائل إلاَ فكرة النفس عندهم بمفهومها الطبيعى مبثوثة فى أغلب الرسائل، ومن هنا جاءت صعوبة البحث فى هذا الميدان،

---

(١) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية .. ج ١ ص ١٢٨ ، ١٢٩

(٢) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين .. ج ٢ ص ٨١ ، ٣٣٧

وخاصة إذا وضعنا فى إعتبارنا عدم منهجية كتابة الرسائل، وكثرة التكرار، وإخوان الصفا يدعون إلى النظر ومعرفتها- كما نادى قديماً بذلك الفيلسوف «سقراط» «أعرف نفسك بنفسك».

«يقول إخوان الصفا: «واعلم أنه قد ذهب على أكثر أهل العلم معرفة أنفسهم لتركهم النظر فى علم النفس، والبحث عن معرفة جواهرها، والسؤال من العارفين بعلمها ولقلة إهتمامهم بأمر أنفسهم وطلب خلاصها من بحر الهيولى وهاوية الأجسام..»[1]

ولإخوان الصفا فصل مستقل فى الرسالة السابعة من العلوم الناموسية والشرعية» فى خطاب الشاكينّ فى أمر النفس المتحرّين فى إختلاف أقاويل العلماء فيها»[2] ، وفيه يخاطبون من أنكر جوهر النفس وماهيتها وكيفية مفارقتها للجسد بقوله: هذا علم لا يمكن أن يعلم ! واحتج بقول جالينوس إذ يقول: «إنى لا أدرى ما جوهر النفس» وتأكيده لإنكارهُ حيث إنه ليس أعلم من جالينوس، وهنا يسأل إخولن الصفا- كما نعلم من طريقتهم فى الدعوة للإنضمام إلى جماعاتهم- ما أنت وما حقيقتك؟، ومن هذا الذى هو يكلمنى ويسمع منى ويفهمنى ويستفهم منى؟ أفترى ترضى منا الجواب- بأن نقول:

«.. أنه هو الجسد الذى ترى، ذلك المخصوص المؤلف من اللحم والدم والعظام والعصب وما شاكلها، المبنى كأنه منارة رهبان إذا وقع لا يمكنه أن يقوم، وإن تُرك فلا يمكنه أن يتحرك، وإذا قام لا يُحسب إنه موجود، وأن انتبه فلا يدرى أين كان، فجائز فى العقل أن من كان هذا حاله يستحق أن يسأل عن خفايا الأمور مع المحسوسات والمعقولات، وما غاب عن الحواس بالمكان وما مضى كونه مع الزمان وما يكون فى المستقبل من الكائنات.. إلخ[3]»

---

(١) إخوان الصفا- الرسائل - ج ٢ ص ١٨
(٢) نفس المصدر السابق- ج ٤ ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٠ ، ٢٣١
(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج ٤ ، ص ٢٣٠

وبعد ذلك يتعجب الإخوان ممن يظن أن هذه الأشياء كلها يعلمها هذا الجسد الجاهل المؤلف- من اللحم المستحيل الفاسد- الجسم الطويل العميق الأعمى الأصم الأخرس الذى لا يحس ذاته ولا يشعر بوجوده، وهنا نلحظ تحقير إخوان الصفا من أمر الجسد ورفعهم من أمر النفس. وبالجملة ينبغي لمن أراد أن يُعرف النفس قبل مَعرفتها أن يبحث عن أمرها ويطلب علمها بسبعة مباحث هي:

الأول: يبحث هل النفس شيء من الأشياء الموجودات أو هذه تسمية فارغة لا معنى لها؟

ولقد بين إخوان الصفا وجود النفس في رسالة البرهان ورسالة الآثار العلوية [١] حيث أن هناك من ينكر وجود النفس أصلاً ، ومن أقرها وأدرك وجودها- وهذا الإنكار يرجع – كما يرى الإخوان- إلى إنكار هؤلاء لفعل الطبيعة، التي هي قوة من قوى النفس الكلية، ومنبثة إلى جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لدن كرة الأثير إلى منتهى مركز الأرض . [٢]

أى أن الذين ينكرون الطبيعة وفعلها لا يقرون بوجود النفس أصلاً ، ولقد خفى عليهم معرفتها من أجل أنهم طلبوا إدراكها بالحواس فلم يجدوها فأنكروا وجودها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الذين أقروا بالنفس وأدركوا وجودها فإنما عرفوا ذلك بالأفعال الصادرة عنها في الأجسام، وذلك إنهم اعتبروا أحوال الجسم فوجودها مجردة لا فعل لها البتة ولا للأعراض الحالة فيه مثل الصفات الإلهية، وإنما الأفعال كلها للنفس، وأنها تفعل أفعالها بقوتها في الأجسام، وإن الأجسام كلها آلات وأدوات ومفعولات للنفس كما أن الفكر والعلم آلات للنفس في إدراك المعلومات والمعقولات وإخراجها من القوة إلى الفعل ، ومن هنا نجد تأثير أرسطي يوناني واضح في فكر إخوان الصفا.

والثاني: يبحث هل هي عرض؟

والثالث: يبحث كم هي أجناس النفوس الموجودات في العالم؟

والرابع: يبحث عن .. كيف يكون رباط النفس مع الجسد؟

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ، ص ٣٤

(٢) نفس المصدر ج ٢ ، ص ٤٣ ، ١٣٢

(٣) إخوان الصفا- الرسائل- ج ٢ ، ص ٤٥٦

ولقد بين ذلك إخوان الصفا فى رسالة لهم بعنوان: «فى تركيب الجسد» وأوضحوا فيها كيفية أخلاط البدن ومزاج الطبائع، وأن الجسد كالدار والنفس كالساكن فيه.[1]

والخامس: يبحث عن .. أين كانت النفس قبل رباطها بالأجساد؟

ولقد بين إخوان الصفا ذلك فى رسالة لهم تسمى «رسالة فى مسقط النطفة»[2]

ويبحثون فيها تطور أحوال الجنين شهراً بعد شهر مع مرور الزمان وكيفية تأثيرات الكواكب وأفعال الطبيعة فى ذلك، ونود أن نقرر أن إخوان الصفا فى تلك الرسالة أثبتوا أنهم ساهموا بقدر واضح فى حركة التنوير التى امتدت جذورها إلى العصر الحديث.

والسادس: يبحث عنها إذا فارقت أجسادها أين تكون؟ وهذا واضح فى رسالة البعث والقيامة.[3]

والسابع: يبحث ما الغرض فى كونها مع الأجسام تارة ومفارقتها تارة أخرى؟

ولقد بين إخوان الصفا هذه النقطة فى رسالة لهم بعنوان: «إن الإنسان عالم صغير»[4]

ويحيل إخوان الصفا كل من يُنكر وجود النفس، وخاصة من كان من إخوانهم ومشايخهم- إلى هذه الرسائل ليتأملوها وينظروا فيها ويدركوا ماهية النفس وتعريفها..

* * *

ولقد أورد إخوان الصفا تعريف النفس ضمن الرسالة الواحدة والأربعين من رسائلهم «فى الحدود والرسوم» وهى الرسالة العاشرة من النفسانيات العقليات، وكذا فى الرسالة السابعة من علوم الناموسية والشرعية: «بأنها جوهرة روحانية بسيطة حية سماوية شفافة علاّمة فعالة، وهى صورة من صور العقل الفعال الذى هو أول مبدع أبدعه الله، وهو جوهر بسيط نورانى فيه صورة كل شىء، وهى المحركة لهذا الجسم، المدبرة له، المظهرة به

(١) نفس المصدر ج ٢، ص ٣٧٨، ص ٣٨٣
(٢) نفس المصدر ج ٢، ص ٤١٧، ٤٣٢
(٣) نفس المصدر ج ٣، ص ٢٨٧، ٣٠٢ (وسنعود إليها فى البعد الميتافيزيقى من البحث)
(٤) نفس المصدر ج ٢، ص ٤٥٦ وما بعدها.، ونجد ضمن هذه الرسالة (تعداد قوى النفس عند إخوان الصفا).

ومنه أفعالها وأقوالها وعلومها،[1] وأن النفس لديهم جوهرها لا تُبيد وقواها لا تُفنى وأفعالها لا تنقطع لأن مادتها من العقل بالتأييد لها دائمة وقبولها منه الفيض سرمداً متصل.[2] وعلم النفسانيات لدى إخوان الصفا هى معرفة النفوس والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية[3]، والنفس موجودة فى كل من النبات والحيوان والإنسان أى توجد نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية كما سنرى، وعلة الحركة فى هذه الكائنات الحية هى النفس، بمعنى إنها أصل الحركة وإنها غايته، وكذلك هى جوهر الأجسام المتنفسة. وعلى هذا يمكن القول بأن النفس إذا كانت تقوم بما تقوم به الطبيعة فى الكائن غير الحى، فإن هذه النفس تعتبر مبدأ أخص لأنها لا تنطبق إلاّ على الأحياء من الموجودات الطبيعية(٤). وكما قلت من قبل إن دراسة النفس لدى إخوان الصفا مُحيرة كما هى محيرة لدى الفلاسفة الذين سبقوهم والذين أتوا بعدهم، بمعنى أن الباحث لدراسة النفس وتقسيمها لا يخرج من قسمين أساسيين يتميز كلّ منهما عن الآخر تميزاً كبيراً: قسم يدخل فى المجال الطبيعى يدرس فيه إخوان الصفا ومن بعدهم ابن سينا- أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية، وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساس البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت وخلود النفس.

وإذا كان إخوان الصفا تحدثوا عن الكائنات اللاّحية والكائنات الحية فإنه يبدو أنهم أخذوا من الطبيعيات جانبًا ومن ما بعد الطبيعيات جانباً أخر. ولا يعنينا هذا التشعب فى شىء لأن موضوع النفس فى كلٍ من جانبيه الطبيعى والميتافيزيقى يتطلب بحوثاً خاصة بعيدة عن مجال دراستى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا، ولكن محور دراستى هو بيان العلاقة بين الزمان والنفس، ومدى اهتمام إخوان الصفا بتلك القضية، فسواء درسوها فى المجال الطبيعى أو المجال الميتافيزيقى، فلا غضاضة فى ذلك لأن منهجهم أصلاً قائم- كما قلت من قبل- على التوفيق والتلفيق، وتكرار الأفكار فى أكثر من موضع، والأخذ من هنا وهناك...

(١) نفس المصدر السابق- ج ١ ص ٢٢٣، ج٣ ص ٣٨٦، ص ٢٩٠، ج ٤ ص٢٣٩
(٢) نفس المصدر السباق- ج٣- ص١٨٩
(٣) نفس المصدر السابق- ج١- ص ٢٠٩
(٤) د.عاطف العراقى- مذاهب فلاسفة المشرق- ص ١٨٨ / ١٨٩

.. ولقد استفاد إخوان الصفا ، وأفادوا في دراستهم للنفس:

استفادوا من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والكندى، وأفادوا كلا من الفارابى وابن سينا وغيرهم من فلاسفة الإسلام على ما سنرى.

فأفلاطون اهتم بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها، ونادى بجوهرية النفس وتميزها التام عن البدن، وأرسطو قال بعكس ذلك. ولقد استفاد إخوان الصفا ومن بعدهم ابن سينا استفادة لا حد لها من أفكار أرسطو.

ونرى أن «النفسانيات العقليات» عند إخوان الصفا أرسطى الطابع والمذهب، سواء فى تعريفهم للنفس أو تقسيمهم النفس إلى ثلاث نفوس كما سيأتى بعد ذلك. وإن كنت قد أوضحت تعريف أرسطو وإخوان الصفا للنفس إلى ثلاث نفوس كما سيأتى بعد ذلك.

وإن كنت قد أوضحت تعريف أرسطو وإخوان الصفاء للنفس فإن ابن سينا يعرف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة، وهو نفس تعريف أرسطو السابق.

وإذا رجعنا للكندى فيعرف النفس فى رسالته «حدود الأشياء ورسومها» بأنها تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة، أو استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة، وهذان التعريفان كما نعلم لأرسطو أيضًا.. ..والكندى فى الواقع ليس له رأى جديد فى النفس، وإنما يردد أقوال الأقدمين عليه[1] . ورغم ذلك نجد عند الكندى تعريفًا ثالثًا يظهر فيه تأثير أفلاطونى، فهو يعرف النفس: بأنها جوهر عقلى متحرك من ذاته، وأنها جوهر إلهى روحانى بسيط له طول ولا عرض ولا عتق، وهو نور البارى، والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت»[2]

(١) د. أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ص ٣٤٩

(٢) د. جميل صليبًا- تاريخ الفلسفة العربية. ص ٤٥ - دار الكتاب اللبنانى- بيروت- طبعة أولى ١٩٧٠. تعقيب: وقد اقتبس أفلاطون فكرة وجود النفس قبل البدن من تعاليم فيثاغورث، وذلك أن النفس الإنسانية فى نظرة شبيهة بنفس العالم، والنفس الإنسانية ثلاث قوى وثلاث فضائل:
- الشهوانية وفضيلتها العفة، الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والعاقلة وفضيلتها الحكمة.
(انظر ذلك : أفلاطون - الجمهورية- ترجمة، حنا خباز ص ٦١٣)

ونود أن نقول أن جزءا كبيرا من التعريف الثالث للنفس لدى الكندى يتفق مع تعريف إخوان الصفا للنفس، وسنرى كيف يتفق معهم أيضاً فى تعداد قوى النفس، أما عن مذهب الفارابى فى النفس فإنه يشبه إلى حد ما- مذاهب اليونان- من حيث إنهم كانوا يُرتبُون النفُوس بحسب مراتب الوجود، والنفس البشرية عند الفارابى هى استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة، وهذا أيضاً تعريف أرسطى، وهى أيضاً صورة الجسد على أن الفارابى يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحانى مُباين للجسد، وهنا نجد الفارابى يتجه اتجاهاً أفلاطونياً واضحاً[1] متفق أيضاً فى ذلك مع إخوان الصفا من حيث طبيعة النفس كما فعل من قبل الكندى- فالطابع العام هنا أفلاطونى المنزع.

٣- علاقة الزمان بالنفس (النفس الكلية- الأنفس الجزئية)

إن فكرة الزمان لدى إخوان الصفا مبثُوثة فى كل شيء ، المتحرك منها والساكن، فى الكائنات الحية، واللاحية، فى النبات والحيوان والإنسان. وإخوان الصفا وهم يعرفون الزمان- أصابوا حينما جعلوا الزمان صورة تحصل فى النفس التى يتأمل تكرار الليل والنهار على الدوام، حتى فى تعريفهم للطبيعة ربطوا ذلك بالنفس الكلية، إذن فالعلاقة بين الزمان والنفس لدى إخوان الصفا موجودة بلا شك، حتى أن، الحوادث والكائنات التى تتكون وتفسد تحت فلك القمر تتأثر بطول الزمان والدهور والأدوار[2]، ولقد تجاوز أثر الزمان فى الجواهر المعدنية وأنواعها واختلافها واختلاف طباعها فى النفس[3].

وقبل أن نخوض فى تحليل تلك الفكرة نود أن نوضح أن العلاقة بين الزمان والنفس قديمة قدم الفلسفة، ولقد بحث أرسطو قديماً العلاقة بين الزمان والنفس من وجهين بسؤالين هما:-

الوجه الأول: لماذا يرى الناس الزمان فى كل شيء فى الأرض وفى البحر وفى السماء.

ويجيب: أن الزمان عدد الحركة والسكون، وهذه الأشياء هى إما متحركة، وأما ساكنة.

(١) د. أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ص ٣٧٣
(٢) إخوان الصفا- الرسائل- ج٢ ص ٨٧ ، ج٣ ص٢٢٢
(٣) إخوان الصفا- الرسائل- ج٢ ص ١١٣ ، ص ١٢٧

الوجه الثاني: هل أن لم تكن نفس لم يكن زمان؟ أو: هل يمكن أن يكون الزمان موجوداً، وإن لم تكن نفس؟ أم لا ؟

وأجاب لا يكون زمان، وذلك لسببين هما:

الأول: لأن الزمان معدود والنفس عادة، وما لم تكن النفس لم تكن العاد، فلا يكون المعدود *

والثاني: إنه إذا لم تكن النفس الناطقة أصلاً لم تكن حركة، لأن ما يحرك غيره ويتحرك بذاته هو النفس، وإذا لم تكن حركة لم يكن زمان **

ورغم ذلك نجد أرسطو يحتفظ للزمان بموضوعيته ويستبعد ذاتية الزمان بقوله بعد ذلك مباشرة: «.. اللهمَّ إلاَّ من قبل ذلك الشيء الذى متى كان موجوداً كان الزمان موجوداً من غير أن تكون نفس، وأن المتقدم والمتأخر إنما هما فى الحركة ، وأن الزمان إنما هو هذان- المتقدم والمتأخر- مما هما معدودان»[1]

وإخوان الصفا يستخدمون النفس عند تعريفهم الحركة كما ذكرت من قبل، وإذا كانت دراسة الحركة من أهم الدراسات التى تتعلق بالطبيعة (أى البعد الفيزيقى) فإن دراسة النفس عند إخوان الصفا يمكن أن يندرج تحت البعد الفيزيقى فهم يقولون: «إن الحركة هى صورة جعلتها النفس فى الجسم بعد الشكل»[2]

ويتضح من ذلك فصل إخوان الصفا النفس عن الجسم- كما سنرى- ولأن الجسم ذو جهات لا يمكن أن يتحرك إلى جميع جهاته دفعة واحدة بلا زمان، وليست حركته إلى جهة أولى من الحركة.

---

* وهذا تفسير يحى بن عدى- وواضح فيه إنه متأثر بمؤثرات أفلوطنية محدثة- راجع ذلك: أرسطو- الطبيعة ص ٤٢٠ ، ٤٥٧ (هامش)

** التفسير الثانى زائد فإن أرسطو لم يقل به فى النص بل قال: «إذا كان العاد- النفس- غير موجودة لا مُحالة فالذى يُعد أيضاً غير موجود. وإذا كان ليس شيئا من شأنه أن يُعد سوى النفس، ومن النفس العقل، فغير ممكن أن يكون الزمان موجوداً ، إذ لم تكن هناك نفس موجودة» (راجع فى ذلك: أرسطو الطبيعة- ص ٤٢٠، ص ٤٥٧، هامش ص ٤٧٣ / ٤٧٤)

وقد قال أرسطو بذلك بعد أن أثار السؤال السابق إذا كان ليس شيء من شأنه أن يعد السابق..

(انظر أيضاً: د. حسام الألوسى- الزمن فى الفكر الدينى والفلسفى القديم- ص ٤٧٨- مرجع سابق)

(١) أرسطو: الطبيعة- ص ٤٧٣ / ٧٤٧

(٢) إخوان الصفا- الرسائل- ج٢ ، ص ١٢

ولكن متى ينتفى الزمان عند إخوان الصفا؟

وما هو نوع الصورة التى أحدثتها النفس فى الجسم؟

يقول إخوان الصفا: «إن الحركة وإن كانت صورة فهى صورة روحانية متممة تسرى فى جميع أجزاء الجسم وتنسلُ عنه بلا زمان، كما يسرى الضوء فى جميع أجزاء الجسم الشفاف وينسلُ عنه بلا زمان»[1] فهنا نستطيع القول إن الزمان منتف * وتساؤل ثالث يفرض نفسه وهو: ما المانع للأنفس الجزئية قبول فيض النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان؟ يقول إخوان الصفا فى ذلك:

« .. اعلم يا أخى أن فضائل النفس الكلية فائضة على الأنفس الجزئية دفعة واحدة بلا زمان، مبذولة لها دائم الأوقات لكن الأنفس الجزئية لا تطيق قبولها إلا شيئًا بعد شيء فى ممر الزمان»[2] أو يسيراً يسيرا، كما قال أرسطو من قبل. ويبرر إخوان الصفا أن المانع للأنفس الجزئية قبول فيض النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان لأجل استغراقها فى بحر الهيولى، وتراكم ظلمات الأجسام على بصرها، ولشدة ميلها إلى الشهوات الجسمانية، فمتى انتهت من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة، وأخذت ترتقى فى العلوم والمعارف، ودامت على تلك الحال (على مر الزمان) لحقت (حينئذٍ) بالنفس الكلية، وشاهدت تلك الأنوار العقلية والأضواء البهية، ونالت تلك الملاذ الروحانية والسرورات الديمومية التى كلها أشرف وأعلى منزلة مما كان (فى الماضى) فوق ما تقدم ودن ما يأتى بعده (فى المستقبل).

ويربط إخوان الصفا هاتين الحالتين بإشارات قرآنية في قول الله تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ.. ﴾[3] ثم بقوله تعالى: ﴿ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ.. ﴾[4] وينتقد إخوان الصفا الذين صوروا الجسم فى نفوسهم بعد أن انتزعوها من الهيولى بالقوة الفكرية، ويسموها الفضاء

---

(١) المصدر السابق- الرسائل- ج٢ ، ص ١٣

(*) ويعود الإخوان ويثبتون الزمان مرة أخرى ولكن متى يحدث ذلك؟. عندما تبدو الحرارة تدب أولاً فأول يحمى الجو بزمان، وكذلك إذا طلعت الشمس يحمى الجو أولاً فأول، وكذلك إذا غابت الشمس برد الهواء أولاً فأول بزمان» (راجع فى ذلك الرسائل ج٢ ، ص ١٣)

(٢) إخوان الصفا- الرسائل- ج ٢ ، ١١

(٣) سورة النور- جزء من آية ٣٥

(٤) سورة النور- جزء من آية ٤٠

وذلك فى فصل «أقاويل الحكماء فى ماهية المكان»[1] ، ويرجعوا سبب ذلك، ويدللوا على قلة معرفتهم بجوهر النفس وكيفية معارفها ومعانيها، ويقول إخوان الصفا فى ذلك،: «أعلم أن من شرف جوهر النفس، وعجائب قواها وطرائف معارفها، أنها تنتزع صورة المحسوسات من هيولاها وتصورها فى ذاتها وتنظر إليها خلوداً من الهيولى وتفرق بين الهيولى والصورة»[2]

وجوهر النفس لدى إخوان الصفا فوق الزمان لأن الزمان مقرون بحركة الجسم ، والجسم مفعول بالنفس وهم يفرقون بين النفس والجسم والروح ويقرنون الزمان بحركة الجسم ويقولون فى ذلك:

«.. أعلم أن بعض أفعال النفس فى الجسم بزمان، وبعض أفعالها بلا زمان دلالة على أن جوهر النفس فوق الزمان»[3]

أ- العالم وجوهر النفس والزمان:

وأن من شدة النفس الوهمية أنها تنظر إلى العالم من خلال أبعاد زمانية نذكر منها:

١ – تارة تنظر إلى العالم وكأنها خارجة منه.

٢ – وتارة تنظر إليها وكأنها داخلة فيه.

٣– وتارة ترفع العالم من الوجود أصلاً.

٤ – وربما تقدمت الزمان الماضى، ونظرت إلى بدء كون العالم، وبحثت عن علة كونه بعد أن لم يكن شيئاً.

٥– وربما سبقت الزمان المستقبل، ونظرت إلى فناء العالم قبل حينه، وكيف يكون ذلك..

٦– وإن من شدة قوة جوهر النفس أيضًا، أنها تضاعف العدد إلى مالا نهاية له.[4]
ويعارض إخوان الصفا القائلين أن الفضاء هو جوهر قائم بنفسه، وأن خارج العالم فضاء لانهاية له. وأ المدة أو الزمان جوهر أسبق من نشوء العالم، وما شابه هذه المسائل، ويعولون سبب هذا القول لقلة معرفتهم بجوهر النفس، وعجائب قواها، وكيفية تصرفها فى المعارف والعلوم.

(١) إخوان الصفا- الرسائل- ج٢ ص٩

(٢) المصدر السابق- الرسائل- ج٢ ص ١٠

(٣) نفس المصدر- ج٢ ، ص ١٣، ١٤

(٤) نفس المصدر- ج٢ ، ص ٩، ١٥

ب- الزمان بين النفس الكلية والأنفس الجزئية:

.. كما أن الأجسام الجزئية لدى إخوان الصفا منها ما يقبل صورة النفس الكلية، إذا صوّر فيه فيصير بقبوله تلك الصورة أفضل وأشرف من سائر الأجسام الجزئية، فإن حكم جواهر النفوس كذلك لدى إخوان الصفا . ذلك إنها جنس واحد، وجوهر واحد وإن إختلافها بحسب معارفها وعلومها، وأخلاقها، وآرائها وأعمالها، لأن هذه الحالات هى صور للعلوم فى جواهرها وهى كالهيولى، وكذلك النفس الجزئية إذا قبلت علمًا من العلوم تكون أفضل وأشرف من سائر النفوس التى هى أبناء جنسها، يقول إخوان الصفا فى ذلك: «ثم أعلم أن العلوم فى النفس ليست بشىء سوى صور المعلومات انتزعتها النفس، وصورتها فى فكرها فيكون عند ذلك جوهر لصور تلك المعلومات كالهيولى، وهى فيها كالصورة، وإن من الأنفس الجزئية ما يتصور النفس الكلية ومنها ما يقاربها، وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والأخلاق الجميلة. إلخ»[1] وفضائل النفس الكلية دائمة على الأنفس الجزئية لدى إخوان الصفا، وهذا نص الإخوان فى رسائلهم : «واعلم يا أخى أن فضائل النفس الكلية فائضة على الأنفس الجزئية دفعة واحدة مبذولة لها دائم الأوقات، لكن الأنفس الجزئية لا تطبق قبولها إلاّ شيئًا بعد شىء فى ممر الزمان. والمثال فى ذلك فيض الأنفس الجزئية بعضها على بعض، وذلك أن الأب الشفيق، والمعلم الحريص على تعليم تلميذه يود أن يعلم ما يحسنه، ويعلمه لتلميذه دفعة واحدة، ولكن نفس المتعلم لا تقبل إلاّ شيئًا به الشىء على التدريج»[2]

ونلاحظ هنا أن المثل الذى ورد فى النص لإخوان الصفاء مُغلف بأسلوب من أساليب الدعوة لديهم للإنضمام إلى جماعتهم.

ج- مكيال الزمان ومكيال الدهور:

- **والفرق بين الدهر والزمان:** إن الدهر عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير ذوات الحركات، والزمان عدد الأشياء الزمانية ذوات الأجزاء من جهة مالها حركات.

(١) نفس المصدر- ج٢ ص ١٠

(٢) نفس المصدر- ج٢ ص٩

فالحياة يَعُدهاً الدهر، والحركة يعُدّها الزمان والكل يعدُّ الدهر، الأجزاء يعدها الزمان، والعقل يعرف الأشياء بلا زمان، والحواس تدرك المحسوسات بلا زمان، لكن مع الزمان، والعقل والنفس مع الدهر، والأجرام السماوية فوق الزمان مع الدهر بالجوهر وعالم الكون والفساد تحت الزمان، والزمان متقدم، والدهر ثابت.(١)

ولقد ربط إخوان الصفا حركات الأشخاص الفلكية بحركات الكواكب والأفلاك عن طريق المعانى الموجودة فى نغمات الموسيقى متأثرين فى ذلك بالمدرسة الفيثاغورية، وأوجدوا مكيالاً للأزمان، ومكيالاً للدهور، مفرقين فى ذلك بين الزمان والدهر.

يقول إخوان الصفا فى الرسالة الخامسة «فى الموسيقى»(٢): «إن المعانى المتضمنة فى تلك النغمات والألحان بمنزلة الأرواح المستودعة فى الأجساد، فإذا وصلت المعانى المتضمنة فى تلك النغمات والألحان إلى المسامع استلذت بها الطباع، وفرحت فيها الأرواح، وسرّت بها النفوس لأن تلك الحركات، والسكونات التى بينها تصير عند ذلك مكيالاً للأزمان، واذرعاً لها، ومحاكته لحركات الأشخاص الفلكية.

كما أن حركات الكواكب والأفلاك المتصلات المتناسبات هى أيضاً مكيال للدهور، وأذرع لها. فإذا كيل بها الزمان كيلاً متساوياً متناسباً معتدلاً، كانت نغماتها مماثلة لنغمات حركات الأفلاك والكواكب ومناسبة لها فعند ذلك تذكر النفوس الجزئية التى هى فى عالم الكون والفساد سرور عالم الأفلاك، ولذّات النفوس التى هناك. وتشوقت لها، واللحوق بها، وبأبناء جنسها، من النفوس الناجية فى الأزمان الماضية من الأمم الخالية»(٣)

وعن أثر حركات الأفلاك ونغماتها وألحانها فى النفوس عقد إخوان الصفا فصلاً فى: أن لحركات الأفلاك نغمات كنغمات العيدان، وأن لحركات الأفلاك والكواكب لديهم نغمات، وألحان طيبة، لذيذة، مفرحة، لنفوس أهلها، وأن تلك النغمات، والألحان تذكر

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: الأفلاطونية المحدثة عند العرب- ص ٢٥٥ (نقلاً عن: كتاب ما بعد الطبيعة- عبداللطيف يوسف البغدادى- مخطوط رقم ١١٧ حكمة- تيمور- بدار الكتب المصرية، أيضاً: د. عاطف العراقى- الفلسفة الطبيعية.. ص ٢٥٦ - مرجع سابق.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل- ج١ ص١٥٠

(٣) نفس المصدر- ج١ ص١٥١

النفوس البسيطة التى هناك، سرور عالم الأرواح التى فوق الفلك التى جواهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك، وهو عالم النفوس، ودار الحياة التى نعيمها كلها روح وريحان فى درجات الجنان كما ذكر الله تعالى فى القرآن الكريم:

﴿ فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ ﴾[١]

ويقال إن فيثاغورث الحكيم سمع بصفاء جوهر نفسه: وذكاء قلبه نغمات حركات الأفلاك، والكواكب، فاستخرج بجودة فطرته أصول علم الموسيقى، ونغمات الألحان،[٢] ، وهو أول من تكلم فى هذا العلم، وأخذ عن هذا السر من الحكماء، ثم بعده نيقوماخس، وبطليموس وأقليدس، وغيرهم من الحكماء الذين تأثروا بهم إخوان الصفا.

٤- الإنسان بين الجسد والنفس عند إخوان الصفا:-

عقد إخوان الصفا فصلاً فى مثنوية الإنسان، وأثبتوا فيه أن الإنسان هو: «جملة مجموعة من جسد جسمانى ونفس روحانية، وهما جوهران مُتبانيان فى الصفات، متُضادان فى الأحوال، ومُشتركان فى الأفعال العارضة والصفات الزائلة، صار الإنسان من أجل جسده الجسمانى مريداً للبقاء فى الدنيا متمنياً الخلود فيها، ومن أجل نفسه الروحانية صار طالبًا للدار الآخرة متمنيًا للبلوغ إليها[٣] ، «وصار بقوى نفسه الروحانية يدرك، المعقولات، كما أن الإنسان بأعضاء جسده الجسمانى يعمل الصنائع لأن كلية العلوم موضوعة بآراء قوى نفوس جميع الناس»[٤] وهكذا أكثر أمور الإنسان مثنوية متضادة كالحياة والموت، والنوم واليقظة، والعلم والجهل .. إلخ وعن علاقة الجسد بالنفس عند إخوان الصفا نجدهم يقولون:

« .. واعلم أنّ النفس المجردة (بمجردها) لا تلحقها الآلام والأمراض والأسقام والجوع والعطش والحر والبرد والغمُوم والهمّوم والأحزان ونوائب الحدثان، لأن هذه كلها تعرض

---

(١) سورة الواقعة– آيتان: ٨٨ ، ٨٩

(٢) إخوان الصفا– الرسائل – ج١ ص١٥٢، ١٥٣

(٣) نفس المصدر السباق– ج١ ص ١٩٥

(٤) نفس المصدر السابق: ج٤ ص٦

للنفس من أجل مفارقتها للجسد... لماذا؟ ... لأن الجسد جسم قابل للآفات والفساد والإستحالة والتغير، فأما النفس فهى جوهرة روحانية فليس لها من هذه الآفات شيء»[1].

وإخوان الصفا يرفعون من شأن النفس والروح، ويحطون شأن الجسد أو الجسم أو البدن، وينتقد إخوان الصفا بعض الفلاسفة والحكماء الذين انصرفت همم نفوسهم كلها إلى أمر هذا الجسد المستحيل الفانى، وصبّروا أنفسهم عبيداً لأجسادهم، وأجسادهم مالكة لنفوسهم، وسلطوا الناسوت على اللاهوت، ويدعون إلى النظر فى النفس والسعى فى صلاحها، ونجاتها، وفك أسرها، تخلصها من الغرق فى بحر الهيولى وأسر الطبيعة وظلمة الأجسام[2]، فالنفس والروح عندهم باقية أما الجسد فمستحيل فاسد فان.

.. وعلى الرغم من ذلك فقد عقد إخوان الصفا فصلاً: «فى غرض رباط النفس الكلية بالجسم الكلى»[3] وفصلاً «عن سريان النفس الكلية فى الجسم الكلى»[4]. فالعلاقة موجودة ومتبادلة بين النفس الإنسانية والجسد مع رفع قيمة النفس عند إخوان الصفا كما ذكرت. وقديماً قال أرسطو إن هناك مشكلة تتصل بأحوال النفس: هل تعم جميعها الكائن ذا النفس؟ سواء كان حيواناً أو نباتاً أو إنساناً، أم أن بعضها يخص النفس ذاتها؟

والجواب عن هذا السؤال ضرورى، ولكن صعب، ويبدو أن النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل غير البدن (الجسم): مثل الغضب والشجاعة والنزوع والإحساس. وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو: التفكير ولكن إذا كان هذا الفعل من التخيل أولاً ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن. كما لا يوجد فكر بدون تخيل.

وإذا كان هناك وظائف أو أحوال للنفس يخصها وحدها فقد يمكن أن يكون للنفس وجود بدون الجسم (البدن) وعلى العكس إذا لم يكن لها شيء من ذلك يخصها فلن

(١) نفس المصدر السابق ج٢ ص١٨
(٢) نفس المصدر السباق ج٢ ص ١٩
(٣) نفس المصدر ج٣ ص ٣٦
(٤) نفس المصدر السابق ج٣ ص ٣٧ . ٣٥٤

تكون النفس منفصلة عن الجسم كالحال فى الخط المستقيم فهو من حيث أنه مستقيم له صفات كثيرة كأن يماس كرة من النحاس فى نقطة مع أن المستقيم المنفصل لا يستطيع أن يمسها على هذا النحو، إذ لا ينفصل لأنه يوجد دائماً مع الجسم.(١)

ويبدو أن جميع أحوال النفس- لدى أرسطو- توجد مع الجسم. وما قال به أرسطو نجده لدى الإمام الغزالى الذى يؤول النصوص القرآنية على أساس من الأفلاطونية المحدثة وتأثره بإخوان الصفا- كما يبدو كذلك فى الرسالة اللدنية حيث قال: «والتفكير: استعارة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبذر.

.. والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة إلى الفعل، والتعليم هو إخراجه من القوة إلى الفعل!! فيوجد فى هذا النص عنصر أفلاطونى وأفلوطينى فى النفس الكلية، وعنصر أفلاطونى آخر فى أن العلم موجود فى النفس وأنه تذكر (العلم تذكر، والجهل نسيان)، وعنصر أرسطى فى القوة والفعل، وهذا ما نجده عند إخوان الصفا حيث تحدثوا عن التعليم ، والإمام الغزالى كما أشار بعض المؤرخين والفقهاء والمتكلمين متأثر بلا شك برسائل إخوان الصفا ، وابن سينا.

نخلص من هذه النقطة بأن نقول: كما أن العلوم والمعارف موضوعة بإزاء قوى نفوس جميع الناس، فإن كلية الصناعات البشرية موضوعة بإزاء قوى أجساد جميع الناس. وذلك لأنه لا يتهيأ لإنسان واحد بقوته الجزئية الاستنباط بجميع العلوم ولا سائر الصنائع، وذلك لأن لنفسه قوى كثيرة(٢) ، وله بكل قوة منها أفعال عجيبة.

---

(١) أرسطو طاليس- كتاب النفس- ترجمة د. الأهوانى- ص ٧٤٦ - مرجع سابق.

(٢) الإمام الغزالى- الرسالة اللدنية - ص ١١٢ ، ١١٣ - طبعة القاهرة (بدون تاريخ)، وقد شاك بويج فى نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الغزالى ثم تراجع ثم بقى متشككاً، كما شك فيها آسين بلاسيوس لإعتقاده أن هذه الرسالة تتفق مع رسالة فى النفس والروح لابن عربى الصوفى، وقد نسبها إليه من القدماء ، صاحب الطبقات العلية، وحاجى خليفة فى كشف الظنون، ومن المعاصرين: ماسينيون، ومارجريت سميث.... إلخ (راجع ذلك: د. بدوى- مؤلفات الغزالى- المجلس الأعلى لدعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ص ٢٧٠ - ٢٢٧١ - القاهرة ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦١ م. أيضاً د. عمار طالب: آراء أبى بكر بن العربى الكلامية.. ج١ ص ١١٦)

٥- قوى النفس عند إخوان الصفا:-

بالرغم من إن إخوان الصفا قد ذهبوا إلى أن النفس متميزة عن البدن (الجسم) وأنها من عالم آخر يختلف عن العالم الذى ينتمى إليه البدن، ومع أنهم ذهبوا إلى إنها خالدة وأن البدن فان، فإن إخوان الصفا قد انتهوا إلى القول بأن ثمة علاقة وثيقة بين النفس وبين البدن، وأن النفس منتشرة في البدن حيث توجد لها قوى متعددة بتعدد وظائفها.[١]

والتقسيم المألوف للنفس بصفة عامة هو أنها تنقسم إلى: نفس نباتية، ونفس حساسة، ونفس ناطقة. وما يعنينا هنا هو النفس التى لها علاقة بفكرة الزمان ونظن أنها النفس الحساسة. وسنعرض للباقي بإيجاز .. ولكن قبل الخوض فى رسائل إخوان الصفا يجدر بنا أن نستعرض بإيجاز أيضاً قُوى النفس لدى أرسطو والكندى:-

لقد عد أرسطو قوى النفس فى كتابة الموسوم «بالنفس»[٢] بأنها خمسة كما يلى:

- القوى الغاذية وهى التى فى النفس النباتية.
- القوى النزوعية.
- القوى الحساسة.
- القوى المحركة.
- القوى المفكرة.

... والأربعة الأُخر توجد فى النفس الحيوانية والنفس الإنسانية. أما الكندى فيشير إلى أن للنفس قوى ثلاثية كما أوردها أفلاطون، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس* متمايزة مما يُهدد وحدة النفس ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هى :[٣]

---

(١) إخوان الصفا- الرسائل ج٤ ص٦

(٢) د. فيصل بدير عون- علم الكلام ومدارسه- ص ٣٦٣- مرجع سابق

(*) ظن كثير من أهل العلم إن للإنسان الواحد ثلاث نفوس: شهوانية وغضبية وناطقة وإخوان الصفا ينتقدون هذا الظن، ويذهبون إلى أن هذه الأسماء تقع على نفس واحدة بحسب أفعالها المختلفة، وأنها إذا فعلت فى الجسم الغذاء والنمو سميت نفس نباتية وشهوانية، وإذا فعلت الحس والحركة سميت حيوانية غضبية وهكذا..

فإخوان الصفا متفقون مع أفلاطون إلى حد ما. (راجع الرسائل - ج٣ ص٦٨)

(٣) د. أبو ريان- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ص ٣٥١

-القوى الغضبية

- القوى الشهوانية

- القوى العقلية

ونعود سريعًا لإخوان الصفا فنجدهم في رسائلهم يتحدثون عن ثماني قوى للنفس خلافًا لأرسطو والكندى، وهذه القُوى عندهم هي الداركّة للمعلومات، ولقد بدأ إخوان الصفا بذكر القُوى الحاسة الخمس* إذ أنها أول قُوى النفس التى ينال بها الإنسان العلوم والمعارف، وبعدها ذكروا القوة المتخيلة التى مسكنها مقدم الدماغ، ثم القوة المُفكرة، التى مسكنها وسط الدماغ، ثم القوة الحافظة التى مسكنها مؤخر الدماغ.[1]

.. وبهذا تكون أنواع قوى النفس عند إخوان الصفا ثمانية، خمسة منها ينال بها الإنسان كل العلوم والمعارف، وهى الحواس الخمس المعروفة، والتى يدرك بها الأمور الحاضرة فى المكان والزمان.

وثلاث منها تتفاوت قواها الداركة العلامة وهي: المتخيلة والمفكرة والحافظة، وقد شرح إخوان الصفا أسباب تفاوتها فى الجودة والرداءة بعد وجوه، تخرج عن نطاق دراستنا.[2] ولقد ربط إخوان الصفا أسباب إختلاف الناس فى المعارف، وإختلاف العلماء في الآراء ، والمذاهب بفكرة الزمان بقولهم:

«فأما بيان كمية معلومات الإنسان حسبما نذكره هنا فنقول: إنه لما كان جميع معلومات الإنسان من جهة الزمان ثلاثة أنواع فحسب، فمنها ما قد كان مع الزمان الماضى ومنها ما سيكون فى المستقبل، ومنها ما هو كائن فى الوقت والزمان والحاضر. ولما كان

(*) أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس- وهى قوة مدركة من خارج- راجع ذلك تفصلاً مقارنته مع ابن سينا- د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق- ص ٢٠٨ / ٢٠٩- مرجع سابق.

(١) إخوان الصفا: - الرسائل- ج٣ ص ٤٠٤، أيضاً ج٤ ص٦ ، ٧

(٢) ولإخوان الصفا فصول فى بيان اختلاف كمية إدراك المعلومات وبيان علة اختلاف إدراك القوى العلامة، وزيادة القوى التى فى حواس الإنسان عن سائر الحيوانات (راجع فى ذلك: الرسائل ج٢ ص٧٢٦، ٨ ، ٩)

أحدُ الطرق التى تُعلمّ الإنسان الأمور الماضية مع الزمان، إستماع الأخبار، وكان رُبَّ مُخبرٍ كذاب، ورُبَّ مُستمع له مُصدقٌ، وهكذا أيضًا رُبَّ مُخبرٍ صدُوق، ورب مستُمع له مُكذَب- ، وعلى هذا القياس أيضاً حُكم الأخبار عن الكائنات قبل كونها، وعن الأشياء الموجودة فى الزمان، الغائبة بالمكان . فهذا أيضاً أحد أسباب اختلاف الناس فى المعلومات، واختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب»[1]

وفى موضع آخر يعرض إخوان الصفا الأمور التى يعلمها الإنسان: وهى لديهم ثلاثة أنواع:- ماض ومستقبل وحاضر وتلك هى حدود الزمان الثلاثة ، فعلم بما هو ماض من الأمور ومضى مع الزمان، وانقضى مع الأيام، أو غاب عنه بالمكان، فهو بطريق السمع والأخبار، والخبر قد يكون صادقا، وقد يكون كذوبًا، وهكذا أيضًا رُبَّ مُستَمع مُكذب بالصَدق، ورُبَّ مُستمع يكون بالكذب، وعلم الإنسان بما هو حاضر فى الوقت فى طريقه إحدى الحواس، والحواس قد تخطىء وتصيب فى إدراكها للمحسوسات.

أما علم الإنسان بما سيكون أو غائب عنه بالمكان، فقد يكون بعضًا بالقياس، والقياس قد يكون صحيحاً، وقد يكون سقيماً.[2]

أ- أحوال قوى النفس لدى إخوان الصفا:

قبل أن نعرض لأحوال قوى النفس لدى إخوان الصفا سواء بيان أحوال القوة المتخيلية أو بيان أفعال القوة المفكرة، حيث أفرد إخوان الصفا لذلك فصولا عديدة، يجدر بنا أن نوضح بإيجاز القوى الطبيعية الثلاثة للنفس وهى:

١- **قوى النفس النباتية**، ونزعاتها وشهواتها، وفضائلها ورذائلها، ومسكنها الكبد وأفعالها تجرى فى سائر أطراف الجسد.

٢- **قوى النفس الحيوانية**، وحركاتها وأخلاقها وحواسها وفضائلها ورذائلها،

(١) إخوان الصفا: الرسائل- ج٤ ص١٤

(٢) المصدر السباق- الرسائل- ج٣ ص٢٤ ، أيضاً: ج٤ ص٤٤

ومسكنها القلب وأفعالها تجرى مجرى العروق إلى سائر الجسد.

٣- **قوى النفس الناطقة**، وتحيزاتها ومعارفها وفضائلها ورذائلها، ومسكنها الدماغ وأفعالها تجرى مجرى الأعصاب إلى سائر أطراف الجسد[١]

وهذه القوى الطبيعية الثلاث لا تختلف كثيرًا عمّا قال به أرسطو قبل الإخوان وما قال به ابن سينا بعدهم. .. ونعود لبيان أحوال القوى المتخيلة التى مسكنها الدماغ، إذ إنها التالية للقوى الحساسة فى تناولها رسوم المحسوسات منها، ويذكر إخوان الصفا أن لهذه القوى خواص عجيبة وأفعال ظريفة، فمنها تناولها رسوم سائر المحسوسات جميعًا، وتخيلها بعد غيبة المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها، ومنها أنها تتخيل وتتوهم ماله حقيقة ومالا حقيقية له، مثال ذلك: إن الإنسان يمكنه بهذه القوة فى ساعة واحدة أن يجُول فى المشرق والمغرب والبر والبحر، والسهل والجبل، وفضاء الأفلاك وسعة السّموات ، وينظر إلى خارج العالم، ويتخيل هناك فضاء بلا نهاية. وربما يتخيل من الزمان الماضى، وبدء كون العالم، ويتخيل فناء العالم، يُرفع من الوجود أصلاً. إذن أنت مع القوة المتخيلة تسقط من حسابك الزمان ويكون أمامك أضلاع الزمان الثلاثة: الماضى والحاضروالمستقبل[٢] ومن خواص هذه القوى أن لها من القوة ما يقدر أن يوافى الصور التى أداها الحس إلى النفس فى هيولاه كيف شاء».

ويستوى للإنسان بهذه القوة المتخيلات، والتصور لها لعلتين اثنتين هما:-

الأولى: من أجل أن هذه المتخيلات يجتمع عندها مواد كثيرة، من رسوم المحسوسات، مع اختلاف أجناسها وفنون أنواعها، وسائر أشخاصها.

الثانية: من أجل شرف جوهر النفس، ولطافتها وشدة روحانياتها، وسهولة قبولها

---

(١) نفس المصدر السابق: ج٢ ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧

أما عن مراتب النفوس عند إخوان الصفاء فهى ثلاث: مرتبة الأنفس الإنسانية ومرتبة ما فوق النفس الإنسانية، ومرتبة ما دون النفس الإنسانية (راجع فى ذلك الرسائل ج١ ص ٢٤١)

(٢) نفس المصدر: ج٤ ص٢٠

رسوم المعلومات فى ذاتها، وتصور مالها، وذلك أن كل هيولى تكون ألطف جوهراً وأشد روحانية فإنها تكون لقبول الصور أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً.[1]

ويواصل إخوان الصفا فى بيان أحوال وأفعال قوى النفس أو ينتقلون إلى بيان أفعال القوة المفكرة تلك القوة المرتبطة بالإنسان، ويقول الإخوان: «إن للقوة المفكرة خواصًا كثيرة، وأفعالاً عجيبة نستعرض فيها أفعال هذه القوة المتخيلة، وأفعال سائر القوى الحساسة، وذلك أن أفعال هذه القوة نوعان:

- فمنها ما يخصها بمجردها- فهى الفكر والروية والتمييز والتصور والاعتبار والتحليل
- ومنها ما تشترك فيه مع قوى أخرى من قوى النفس.

فمن ذلك الصنائع، فإن أكثرها مشتركة بين هذه القوة المفكرة التى آلتها وسط الدماغ، وبين القوة الصناعية التى آلتها اليدان، ومنها الكلام والأقاويل، واللغات أجمع، فهى مشتركة بين القوة المفكرة، والقوة الناطقة.[2]

ب- في الفرق بين أصول الصنائع والعلوم وفروعها وربطها بالنفس وقواها:-

.. لقد عقد إخوان الصفا فصلاً فى الفرق بين أصول الصنائع والعلوم وربطها بالنفس وقواها المتعددة، حيث أن أفعال الصنائع مشتركة بين القوة المفكرة والقوة الناطقة.

فبدءوا بصناعة العدد، التى هى أول الرياضيات، وأن العدد ليس شيئًا سوى كثرة الآحاد يتصورها الإنسان فى نفسه، من تكرار الواحد فى التزايد بلا حدود، ولا نهاية[3]. أما كمية أنواعها، وخواص تلك الأنواع، فهم (أى أهل صناعة الأرثماطيقى)- فى معرفتها متفاوتو الدرجات، كل ذلك بحسب تفاوتهم فى قوى النفس التى ذكرناها.، وهكذا أيضًا فى صناعة الهندسة، فإن الأصل المتفق عليه بين أهلها، ومعرفتهم بالمقادير الثلاثة التى هى: الخط والسطح والجسم ، والأبعاد الثلاثة التى هى: الطول والعرض والعمق.

أما أنواع هذه الأصول وخواص تلك الأنواع فأهل تلك الصناعة متفاوتو الدرجات

(١) نفس المصدر السابق: ج٤ ص١٨، ١٩
(٢) نفس المصدر: ج٤، ص٢١
(٣) نفس المصدر السابق- ج٤ ص٣٢

بحسب تفاوت نفوسهم فيها، وجودة بحثهم عنها، ورقة نظرهم فيها، وشدة تأملهم لها.[1]

وهكذا أيضاً حكم صناعة التنجيم الذى يسمى «علم الهيئة» فإن الأصل المتفق عليه بين أهلها معرفتهم بأن السماء كرية الشكل، وأن الأرض كرية الشكل أيضاً، وموضوعة فى وسط العالم، وأن المركز واحد مشترك بها، وأن الأرض ثابتة والسماء متحركة حولها على إستدارة كدورة، الدولاب فى كل يوم وليلة، دورة تامة، وتركيب الأفلاك التسعة، وتخطيط الدوائر العظام، وقسمة البروج الإثنى عشر والكواكب السيارة والثابتة الباقية، وكيف تكورن الأرض فى مركز العالم، فهذه الأشياء كلها كأنها فى أوائل نفوسهم إما تسليمًا أو استبصاراً ، أو برهانًا، وأما معرفة أهل تلك الصناعة بكيفية تركيب أفلاك التداوير، والأفلاك الخارجة المراكز، والأوج، والحضيض، والجيب، والميل، والعرض ، والطول، وإختلاف الليل والنهار فيها بحسب الزمان، وما شاكل ذلك فإن معرفتهم بها متفاوت الدرجات، ذلك بحسب تفاوت قُوى نفوسهم.

ونجد أيضًا هذا الحكم فى صناعة التأليف لدى إخوان الصفا والذى يسمى بالموسيقى، فإن الأصل المتفق عليه بين أهلها هو معرفتهم بالنسب التي هى:العددية، والهندسية، والتأليفية، والناظرون فى هذا العلم والصناعة هم متفاوتو الدرجات بحسب تفاوت قُوى نفوسهم.

وهكذا فى علم الطبيعيات، والتى تعنى لدى إخوان الصفا.. الأجسام وما يعرض فيها من الأعرض ويوصف بها من الصفات، والأصل المتفق عليه بين أهل تلك الصناعة هو: معرفة خمسة أشياء- كما ذكرنا من قبل- محتوية على كل جسم وهما: الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة، فأما الذى يتفرغ من هذا الأصل الأول، فنوعان هما:

أحدهما: عالم السموات والأرض.

والآخر: عالم الكون والفساد الذى هو تحت فلك القمر.

أما عن كيفية تركيبها، وفنون حركتها، وما يختص كل واحد منها فهم فى معرفتها متفاوتو الدرجات بجسب قُوى نفوسهم.[2] أما حكم الكون والفساد فإن الأصل المتفق عليه بين أهلها هو معرفتهم بالطبائع الأربعة التى هى:

(١) نفس المصدر السابق- ج٤ ص٣٣

(٢) نفس المصدر السابق- ج٤ ص٣٣ ، ٣٤

الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والأركان الأربعة التى هى: النار والهواء والماء والأرض وكيفية إستحالة بعضها إلى بعض فى بعض الأزمان، وبعض الأماكن.

أما فنون الكائنات فى تلك الأماكن وفى تلك الأزمان وفى تلك الأجناس فإنهم فى معرفتها متفاوتو الدرجات بحسب قوى نفوسهم، وجودة بحثهم ونظرهم وتأملهم. وهكذا أيضًا فى حكم النبات والمعادن وغيرهما[(١)]

* * *

تعقيب ...

ولا شك أن كل هذه التصاريف والأحكام والأفعال إنما ترجع إلى النفس لا إلى الجسد، وبحسب تفاوت درجات قوى النفس لا قوى الجسد، ومن أجل ذلك عقد إخوان الصفا فصلاً فى الصفات المختصة بالجسد والصفات المختصة بالنفس ثم أوضحوا بالأدلة النقلية والعقلية بقاء النفس بعد مفارقته للجسد. وكنا قد بينا من قبل صعوبة تمييز النفس عن الجسد لدى إخوان الصفا، وأن الإنسان مكونٌ منهما (مثنوية الإنسان) ، وعلى ذلك يرفض الإخوان الرأى القائل بأن النفس والجسد موجودان متضايقان، لأنهم مسلمون، ومن عقيدة الإسلام أن النفس لا تفنى بفناء الجسد، بل تصعد لخالقها إلى يوم الحساب ويستشهدون على ذلك بآيات كثيرة كلها توضح تمييز القرآن الكريم بين النفس وبين الجسد.

أود أن أقول إن إخوان الصفا لم يكتفوا بالأدلة النقلية لكى يثبتوا أن النفس متميزة عن البدن والجسد بل سعوا، إلى إثبات ذلك عن طريق النظر والإعتبار، وإقامة الأدلة البرهانية على ذلك.

وهنا نجد أنهم جاءوا بآراء لا شك أنها طريفة، وإن كانت تُعد إمتداداً للآراء الأفلاطونية[(٢)] ، والبراهمة والهنود وحكماء اليونان، وهذا ما سنراه عند سرد أدلتهم المُغلفة بحكايات مأخوذة من كل حدبٍ وصُوب، ولكن قبل ذلك يجدر بنا أن نعرض لأهم الصفات المختصة بالجسد والنفس:

---

(١) راجع ذلك تفصيلاً : إخوان الصفا: الرسائل- ج٣ ص١٩٣، ج٤ ص١٩٣، ج٢ ص١٥٢ / ١٦١- بخصوص قُوى النفس النباتية واختلاف النبات من جهة الأزمان، أيضًا ج٢- ص ١٨٢- بات وجوديًا على الإنسان بالزمان.

(٢) د. فيصل بدر عون- علم الكلام ومدارسه: ص ٣٥٩- مرجع سابق.

يقول إخوان الصفا في ذلك: «واعلم يا أخي أن الصفات المختصة بالجسد مجردة (مفردة) هي: أن الجسد جوهر جسماني ذو طعم ولون ورائحة وثقل وخفة وسكون ولين وخشونة وصلابة ورخاوة، وهو متكون من الأخلاط الأربعة التي هي: الدم والبلغم والمرتان(*) المتولدة من الغذاء الكائن من الأركان الأربعة التي هي: النار والهواء والماء والأرض. وذوات الطبائع الأربع(**) التي هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهو

(١) وهما: المرة الصفراء والمرة السوداء.

(**) نستطيع أن نقول إن مدرسة الطبائع الأربع أو العناصر الأربعة هي التي غلبت المدارس الأخرى، وهي التي انضم اليها فلاسفة المسلمين والعرب، فلنقف برهة لنتأمل حقيقة هذه العناصر كما توهمها القدامى وقد أطلق عليها الإغريق (ستوييكا)، وعربها العرب فسموها (اسطقسات)، ولم تكن الاسطقسات في نظرهم مواد، بالمدلول الحالي لهذه اللفظة، ولكنها رؤيت على إنها مجموعات من الكيفيات، أو الصفات مضافة إلي جوهر أزلي أبدى، لا تستطيع الوجود مستقلة عنه، ولا سبيل إلى إدراكه سمي الهيولى، وهذه الكيفيات حدد عددها فقيل إنها أربع (وفي هذا أثر واضح لقداسة رقم (٤) النابعة عن تعالم فيثاغورث الأستاذ الأول لإخوان الصفا) اثنتان تقابل اثنتين: وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقد قيل أن عدد العناصر الأربعة وهي: النار والماء والأرض والهواء - تتمتع بالكيفيات المبينة في الجدول الآتي:

الركن	الكيفيات	الخلط
النار	حرارة ويبوسة	المرة الصفراء
الماء	برودة ورطوبة	البلغم
الهواء	حرارة ورطوبة	الدم
الأرض	برودة ويبوسة	المرة السوداء

وإذا قارنا هذه التخيلات بنظريات الكيمياء الحالية، لا حظنا بينهما تشابهاً في عمومها، مع اختلاف في تفاصيلها فإذا استبدلنا تركيب الغلاف الالكتروني المحيط بنواة الذرة بالكيفيات، وإذا اعتبرنا تبعية خواص المادة (أو كيفيتها) لتركيب هذا الغلاف مهما كان تكوين النواة، وجدنا توافقاً تاماً بين نظرية الجاذبية، والنفور والألفة الكيماوية كما نراها اليوم.

أما عن خواص الأركان الأربعة وفائدة كل منها يقول ابن سينا أن الأرض: وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي هو وسط الكل، وهو بارد يابس في طبعه ووجوده في الكائنات وجود مفيد للاستمساك (التماسك) والثبات وحفظ الأشكال والهيئات، والماء وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي أن يكون شاملاً للأرض مشتملاً للهواء، الذى، هو جرم بسيط موضعه الطبيعي فوق الماء وتحت النار التي موضعها فوق الأجرام العنصرية ومكانه الطبيعي هو السطح المقعر من الفلك الذى ينتهى عنده الكون والفساد.

(راجع ذلك تفصيلاً: د. بولى غليونجى: الأسس النظرية للطب الإسلامى - ص ٢٢٠/٢٠١ - مجلة عالم الفكر - العدد ٤ - مجلد ١٥ - مارس ١٩٨٥م).

متفسد أعني الجسد ومتغير ومستحيل وراجع إلى هذه الأركان بعد الموت، التي هي مفارقة النفس الجسد وتركها استعماله»[1].

أما الصفات المختصة بالنفس بمجردها (بمفردها) فهي إنها جوهرة روحانية سماوية نورانية حية بذاتها، علامة بالقوة، فعالة بالطبع، قابلة للتعاليم، فعالة في الأجسام ومستعملة لها، ومتممة للأجسام الحيوانية والنباتية إلى وقت معلوم (بعد رماني)، ثم انها تاركة لهذه الأجسام، ومفارقة لها، وراجعة إلى عنصرها ومعدنها، ومبدئها ، كما كانت، أما بربح وغبطة أو فداحة وحزن وخسران[2] كما ذكر الله تعالى في محكم آياته:

«.. كما بدأكُمَ تَعُودُونَ. فريقا هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة....»[3]

٦ - أدلة إخوان الصفا لبقاء النفس بعد مفارقة الجسد:

قلنا من قبل أن إخوان الصفا لهم أدلة مغلفة بحكايات وروايات مأخوذة من كل حدب وصوب ليدللوا على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد، ونذكر منها:-

أ- .. ويحكى فى الحكمة القديمة أنه من قدر على خلع جسده، ورفض حواسه، وتسكين وساوسه، وصعد إلى الفلك جوزِي هناك بأحسن الجزاء، ويقال أن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلماً يصعد به الى الفلك فمسح الأفلاك وابعادها، والكواكب وأعظامها، ثم دونّه فى المجسطى وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.. وهكذا.

ب - .. ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة[*] وهى إدريس النبى (ﷺ) إنه صعد إلى

---

(١) إخوان الصفا - الرسائل - ج١ ص ١٩٦.
(٢) المصدر السابق - الرسائل - ج١ ص ١٩٧.
(٣) سورة الأعراف - جزء أخير من آية ٢٩، وجزء أول من آية ٣٠، أيضاً : سورة الأنبياء آية ١٠٤، أيضاً سورة يونس آية٤، آية ٣٤، وهى كلها تعطى نفس المعنى والموضوع.
(*) هو ادريس بن يارد بن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم عليه السلام واسمه فى التوراة العبرية خنوخ وفى الترجمة العربية اخنوخ ويسمونه هرمس الهرامسة، وهو أول من تكلم فى الجواهر العلوية والحركات النجوتية وأول من بنى الهياكل ومجد الله فيها وأول من نظر الى علم الطب. (عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء - ص ٢٨ - دار إحياء التراث العربى).

فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع أحوال الفلك، ثم نزل إلى الأرض فخبر الناس بعلم النجوم.

وهنا يستشهد إخوان الصفا بقول الله تعالى: ﴿وَرَفَعنَاه مُكَاناً عليًا..﴾[1] ثم يعودون إلى أرسطو وفيثاغورث، فنجدهم يقولون: «.. وقال أرسطوطاليس فى كتاب أثولوجيا شبه الرمزانى ربما خلوت بنفسى، وخلعت بدنى، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلاً فى ذاتى، خارجاً عن جميع الأشياء، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجباً، باهتاً، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف»[2].

واذا كان أرسطو قد عرف من قبل - النفس بأنها صورة البدن - بينما كان يميل استاذه افلاطون الى القول بأنها كمال البدن. فأدرك اخوان الصفا هذين الرأيين، ووقفوا عليهما، مع أن رأى ارسطو قد اختلط لديهم برأى، الافلاطونية المحدثة، بسبب ذلك الكتاب الذى نسب بغير حق إلى أرسطو، وأقصد به كتاب الربوبية أو ما عرف باسم «اثولوجيا أرسطوطاليس»[3]، وهو الكتاب الذى أثبتت الدراسات إنه أحد أقسام كتاب أفلوطين المصرى «التساعيات».

أما عن فيثاغورث فنجدهم يأتون بنص من الوصية الذهبية قائلين:

«.. وقال فيثاغورث فى الوصية الذهبية: إذا فعلت ماقلت يا ديوجانس، وفارقت هذا البدن حتى تصير نحلاً فى الجو، فتكون حينئذٍ سائحاً غير عائد إلى الإنسانية، ولا قابل للموت..»[4].

كذلك يستشهد إخوان الصفا فى حديثهم عن تمييز النفس من البدن، ومفارقته لها بما حدث من اجتماع الحواريين مع السيد المسيح (عليه السلام) فى بيت المقدس، ووصيته لهم أن يبثوا دعوته فى بقاع العالم دون أن يخشوا ملكاً أو حاكماً، لأن الملك أو الحاكم لن يستطع ان يفعل لهم شيئاً. إنه إذا أراد إيذاء فردٍ منهم فسوف يقضى على

(١) سورة مريم - آية ٥٧.
(٢) إخوان الصفا : الرسائل - ج١ ص ٩٢.
(٣) د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه - ص ٣٥٨.
(٤) إخوان الصفا: الرسائل - ج١ ص ٩٢.

الجسد وحده، أما النفس فلن يتمكن منها. وقال السيد المسيح (عليه السلام) للحواريين في وصيته لهم:

«إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمنة عرش ربى، وأنا معكم حينما ذهبتم فلا تخافونى، حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غداً»[1].

وفي موضع آخر نجدهم يؤكدون قول السيد المسيح في وصيته لحوارييه: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، وأنا أوصيكم بوصيته قبل مفارقتى ناسوتى، وآخذ عليكم عهداً وميثاقاً، فمن قبلِ وصيتيِ، وأوفى بعهدى، كان معى غداً، ومن لم يقبل وصيتى فلست منه فى شىء، ولا هو منى فى شىء، فقالوا له: ماهى؟ قال: اذهبوا الى ملوك الأطراق، وبلغوهم متى ما القيت إليكم، وادعوهم إلى ما دعوتكم إليه، ولاتخافوهم ولا تهابوهم، فأني إذا فارقت ناسوتى، فأني واقف فى الهواء عن يمنه عرش أبى، وابيكم، وأنا معكم حيث ما ذهبتم، ومؤيدكم بالنصر والتأييد باذن أبى»[2].

.. ويختم إخوان الصفا حكاياتهم وأخبارهم التى تدل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسدبقول رسول الله (ﷺ) لأصحابه في خطبة له طويلة: «.. أنا واقف لكم على الصراط، وانكم ستردُونَ على الحوض غداً، فأقربكم منى منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ألاً لاتغيروا بعدى، ألاً لا تبدلوا بعده»[3].

والإنسان العاقل لدى إخوان الصفا إذا استبصرت نفسه فى هذه الدنيا، وصفت من درن الشهوات وزهدت فى الكون فانها عند مفارقته الجسد، لا يعوقها شىء عن الصعود الى السماء ودخول الجنة، والسكون هناك مع الملائكة.

٧- في بيان أجناس النبات والحيوان من جهة الاماكن والازمان:

يعرف إخوان الصفا النباتات والحيوانات فى مواضع متفرقة من رسائهم. فالنباتات عندهم هي كل جسم يخرج من الأرض ويتغذى وينمو[4] أما الحيوانات فهى كل

(١) إخوان الصفا : الرسائل - ج١ ص ٩٣.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٤ ص ٣١ وما بعدها.
(٣) إخوان الصفا: الرسائل - ج٤ - ص ٩٤ وما بعدها.
(٤) إخوان الصفا: الرسائل - ج٣ ص ١٥٨.

جسم متحرك حساس يتغذى وينمو ويحس ويتحرك حركة مكان[1]. وان من الحيوان ماهو فى أشرف المراتب مما يلى رتبة الإنسانية، وهو ماكانت له الحواس الخمس، والتمييز الدقيق وقبول التعليم أيضاً، ومنه ما هو فى أدون مرتبة مما يلى النبات.

.. ولكن هل لإخوان الصفا آراء حول فكرة الزمان والمكان فيما يختص بالنباتات والحيوانات ونفوسها؟ نودأن نقول إنه.. كما ذكر الإخوان فصلاً فى بيان أجناس النبات والحيوان من جهة الأماكن سواء ما ينبت منها فى البرارى والفضاء أو على وجه الأرض، أو على وجه الماء، فانهم عقدوا فصلاً فى اختلاف النباتات والحيوانات من جهة الأزمان ففكرة الزمان - كما قلت- مبثوثة حتى فى أجناس النباتات من خلال رسائلهم الموسوعية. فنجدهم يوزعون فصول السنة الأربعة على كيفية الإنبات[2] فلديهم من النباتات ما ينبت فى الشتاء مع كثرة الأمطار وما ينبت فى أيام الربيع لاعتدال الزمان وطيب الهواء، وعدوا أوراق الشجر والنبات على أشكال هندسية تأثراً بأفكار الفيثاغورين، فمنها ما هو مستطيل الشكل ومنها ما هو مخروطى الشكل، ومنها ما هو مستدير الشكل[3]، وغير ذلك.

ولم يكتف اخوان الصفا بذلك بل عادوا وعقدوا فصلاً عن كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها[4] وربطوا ذلك بالزمان فى قولهم: «اعلم يا أخى بأن النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان لانه مادة لها كلها وهيولى لصورها، وغذاء لأجسادها، وهو كالوالدة للحيوان، أعنى النبات»[5].

.. وفى موضع آخر يقرر إخوان الصفا بأن الحيوانات الناقصة الخلقةَ متقدمة الوجود على التامة الخلق بالزمان فى بدء الخلق، وذلك إنها تتكون فى زمان قصير، والتى هى تامة الخلق تتكون فى زمان طويل. كما أن حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البر، بزمان لان الماء قبل التراب والبحر قبل البر فى بدء الخلق[6].

(١) نفس المصدر السابق ج٣ ص ١٨٤.
(٢) نفس المصدر السابق: ج٣ ص ١٦٠ / ١٦١.
(٣) انظر فى ذلك تفصيلاً: إخوان الصفا: الرسائل - ج٣ ص ١٦٣/١٦٢.
(٤) انظر فى ذلك تفصيلاً: إخوان الصفا: الرسائل - ج٣ ص ١٧٨ (الرسالة الثانية والعشرون من الرسائل الجسمانيات الطبيعيات).
(٥) (٦) المصدر السابق : ج٣ ص ١٨٢/١٨٠.

كما ان الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان لأنها له ولأجله، وكل شئ هو من أجل شيء آخر فهو متقدم الوجود عليه[1].

وأخيراً.. نجد إخوان الصفا يعقدون فصلاً في ذكر تصانيف أحوال الطيور وأوقات الطيور وزمانها وأوقات هيجانها وسفارها في الزمان، وكيفية إتخاذها أعشاشها وأصلاح أوكارها وكمية بيضها ومدة حضانتها الزمانية، وكيفية تربيتها لأولادها[2]. تماماً كما قلنا من قبل عن الإنسان وكيف يخلق، وتطور الجنين في بطن الأم ومدة بقاء الجنين وزمان النضج والاكتمال حالاً بعد حال.

* * *

---

(١) المصدر السابق: ج٣ ص ١٨٢/١٨٣.

(٢) المصدر السابق: ج٣ ص ١٩٨.

المبحث الثانى

البعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان

عند إخوان الصفا

أهم المشكلات المتعلقة بالبعد الميتافيزيقي

مقدمة

أولاً: مشكلة خلوط النفس عند إخوان الصفا

ثانياً: مشكلة قدم العالم وحدوثه عند إخوان الصفا (دراسة مقارنة)

ثالثاً: مشكلة السببية (العلية) وعلاقتها بالزمان عند إخوان الصفا

«.. اعلم ان الأمور الإلهية هي الصورة المجردة من الهيولى، وهي جواهر باقية خالدة لايعرض لها الفساد والآفات، كما يعرض للأمور الجسمانية والطبيعية..»

«اخوان الصفا: الرسائل -ج٢ ص٢١»

المقدمة:-

.. انتهينا في المبحث الأول من هذا الفصل من دراسة بعض المجالات التى قلنا إنها مجالات طبيعية (فيزيقية) لفكرة الزمان عند إخوان الصفا، وإن كان بعضها يحمل بعض الدلالات الميتافيزيقية بصورة أو بأخرى.

.. وقد درسنا من خلال رسائل إخوان الصفا تقسيمهم للكائنات الطبيعية الى:-

كائنات طبيعية حية (نبات - حيوان - إنسان) وكائنات لاحية (مثل المعادن وغيرها). ولإخوان الصفا أبحاث ودراسات في الأجرام السماوية، وهي داخلة في مجالات علم الفلك الذى يندرج في هذا العصر تحت العلوم الطبيعية، وليس الفلسفة الطبيعية.

.. ونود أن نقول إن التمييز والفصل بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية لم تنشأ إلاَّ في القرن السابع عشر ومن هنا نجد أن إخوان الصفا، وابن سينا من بعدهم، لم يفصلوا بينهم من قبل، أى درسوا الفلك تحت مبحث البعد الفيزيقي. ومن سمات الفلسفة الطبيعية تداخلها وارتباطها بالميتافيزيقى، ومحاولتها وضع نظرية للكون، وكذا نظرية للعلل(*) فهي تدخل في صميم الطبيعيات بقدر ما تدخل في مجال الميتافيزيقيا[١]. وابن سينا يرى أن البرهنة على مبادىء الأجسام مثلاً، يدخل في اختصاص العلم الإلهى، وأن العَالِم الطبيعي يأخذها عنه كقضايا مسلَّمة وابن رشد نقد هذه الوجهة من النظر وهو يتابع أرسطو في ذلك المبدأ. بينما نجد أن إخوان الصفا كانوا مستفيدين، من دراسات كثير من الفلاسفة اليونان الذين سبقُوهم في بعض الآراء التى قالوا بها. ولاشك أن إخوان الصفا قد أضافوا على بعض المجالات التى درسوها في النطاق الطبيعي (الفيزيقى) بعض الدلالات الميتافيزيقية، وخاصة فيما يختص بدراسة العلاقة بين الزمان والنفس، إذ من الصعب الفصل بطريقة حاسمة بين الجوانب الفيزيقية، والجوانب الميتافيزيقية، إذ يبدو ان أحياناً كالأوانى المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد[٢].

(*) سيأتى الحديث عن مشكلة السببية او العلية في الجزئية الثالثة من هذا المبحث.

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ٩٠ - ٩١.

(٢) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٠٧.

.. ولكن إخوان الصفا – وكعاداتهم – يفصلون فى بعض الأمور بين الجانبين، فنجدهم مثلاً فى الرسالة التاسعة من النفسانيات العقليات (فى العلل والمعلولات)(١)، يفصلون بين الأمور الطبيعية، والأمور الإلهية الروحانية، فيما يختص بحدوث الزمان.. فماذا قالوا؟

يقول إخوان الصفا: «.. إن الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج ممر الزمان والدهور، وذلك أن، الهيولى الكلية (أى الجسم المطلق) قد أتى عليه دهر أو زمن طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منه من الكثيف، والى أن إستدارت أجرام الكواكب النيرة، والى أن تميزت الأركان الإربعة، وترتبت، وانتظمت نظامها»(٢) والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ .....﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾(٤) فأما الأمور الإلهية الروحانية (جانب ميتافيزيقى) فحدوثها دفعة واحدة مرتبة منتظمة بلازمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان، بل بقوله تعالى: «كُنَ فيكُون»، وعلى ماسنرى عند الحديث عن حدوث العالم وقدمه. والمثال على ذلك حدوث البرق واشراق نور الشمس، وإضاءة الأبصار ورؤية الأشياء دفعة واحدة بلازمان، أى أن جميع الأمور الإلهية لاتخضع لزمان فاللّه سبحانه وتعالى مُترفع عن الزمان والمكان، فلا ماض ولا حاضر ولا مستقبل فيما يختص بعلم الله. أما الأركان الأربعة عند إخوان الصفا فهى متقدمة الوجود على مولداتها بالأيام والشهور والسنين، كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان بالزمان، والأدوار والأكوار، والقرانات، وعالم الأرواح متقدمة الوجود على عالم الأفلاك بالدهور والأزمان الطوال التى لانهاية لهما.

أما البارى تعالى فمتقدم الوجود على الكل كتقدم الواحد على جميع الأعداد(٥)،

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ج٣ ص ٣٤٤.
(٢) نفس المصدر: ج٣ – ص ٣٥٢.
(٣) سورة الحديد: آية ٤ (أيضاً بنفس المعنى: الأعراف ٥٤، يونس ٣، هود ٧، الفرقان ٥٩، السجدة٤).
(٤) سورة الحج: جزء من آية: ٤٧.
(٥) إخوان الصفا: الرسائل – ج٣ ص ٣٥٣.

وهذا تشبيه بلاشك له تأثير فيثاغورى يونانى على فكرة الزمان عند إخوان الصفا. واذا كان استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى يقرر ان الميتافيزيقا تلقى ظلها على الأمور التى تتعلق بمجال الفيزيقا[١]، فإن الدكتور/ سليمان دنيا يقرر أنه إذا كان الميتافيزيقيون الذين يعيشون فى محيط عقلى صرف بحاجة إلى أن يستأنسوا ببحث الطبيعيين (الفيزيقيين) فإن الطبيعيين بحاجة إلى أن يستأنسوا هم أيضاً ببحوث الميتافيزيقيين[٢]. فما من شك أن الصلة قائمة بين المجالين.

وجدير بالذكر أن فلاسفة العرب قد اهتموا ابتداءً من الكندى حتى ابن رشد بالبحث فى هذا المجال، مجال الميتافيزيقيا، وقد أطلقوا عليها عدة أسماء من بينها: العلم الإلهى، وما بعد الطبيعة، والفلسفة الأولى، وعلم الربوبية[٣]، وغيرها. وجدير بالذكر أيضاً أن موضوع الميتافيزيقا لايقتصر على البحث فى الإلهيات، بل موضوعها بالأضافة إلى مبحث الإلهيات، والذى يعد أهمها. هو الموجود من حيث هو موجود إنها تبحث فى الجوهر والصورة والقوة والعقل، والعلل والمعلومات، وخاصة عند أرسطو الذى تأثر به الى حد ما فلاسفة العرب والى حد كبير إخوان الصفا وابن سينا فى بحوثهم الميتافيزيقية[٤].

ونود أن نشير إلى أن البحث فى القضايا الميتافيزيقية يُثير الكثير من الخلاف فى وجهات النظر سواء الأتفاق أو النقد لآراء أفكار إخوان الصفا الذين أثاروا مجموعة من القضايا الميتافيزيقية التى لابد وأن ينشأ حولها الكثير من الجدل والخلاف فى الرأى.

وسنرى اختلافات فى وجهات النظر حول مشكلات تُعدل مشكلات ميتافيزيقية قلباً وقالباً كمشكلة خلود النفس او المعاد ومشكلة حدوث العالم وقدمه، ومشكلة السببية أو العلية أو كما يحلو لابن سينا ان يسميها الغائية. وإذا كنت فى دراستى لموضوعات المبحث السابق، قد وجدت فى أثناء عرضى لآراء إخوان الصفا الطبيعية (بُعد

---

(١) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل – ص١٤.
(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة: مقدمة د. سليمان دنيا – ص ١٢ – ١٣.
(٣) انظر ذلك تفصيلاً: د. ابراهيم مدكور: تصديره لكتاب الإلهيات من الشفاء لابن سينا، د. عاطف العراقى الفصل الثانى من الباب الثالث من كتاب: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، وقد حلل فيه تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة لأرسطو، أيضاً: جميل صليبا: المعجم الفلسفى ص ٣٠٠ وما بعدها.
(٤) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١٤.

فيزيقى)، وخاصة فيما تصل بفكرة الزمان، ضرورة الرجوع إلى آراء الفلاسفة الذين تأثروا بهم إخوان الصفا، سواء كان هذا التأثير فى صورة التأييد أو صورة المعارضة، فإننى فى دراستى للجوانب والأبعاد الميتافيزيقية لمذهب إخوان الصفا سألتزم بما التزمت به فى المبحث السابق، حتى تظهر آراء إخوان الصفا من خلال ما سبقها من آراء، وآراء جاءت بعدهم، وتتمثل الأولى فى فلاسفة اليونان وبصفة خاصة أرسطو، وتتمثل الثانية فى فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد وغيره.

ومن أهم العناصر والنقاط التى سنتناولها فى هذا المبحث.

- مشكلة خلود النفس وأبعادها أى المعاد الجسمانى والروحانى، وقد قمت بدراسة النفس من جوانب متعددة فيما يتعلق بالبعد الفيزيقى، وآثرت أن أبدأ بتلك المشكلة حيث تدخل فى مجملها ضمن البُعد الميتافيزيقى.

- مشكلة حدوث العالم وقدمه، كدراسة مقارنة، وسوف نرى أثر الزمان فى تلك المشكلة.

- مشكلة السببية أو العلية، وعلاقتها بالزمان، والعلاقة يين العلة والمعلول أو التلازم الضرورى يين السبب، والمسببات وذلك يين منكر ومقر على ما سنرى.

* * *

أولا: مشكلة خلود النفس عند إخوان الصفا (تأصيل ومتابعة):-

تمهيد:-

.. الخلود.. أمل حلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وخيال عذب طاب لنا أن نسبح وراءه، فاكتسى بكساء الواقع.

.. الخلود.. غيب ميتافيزيقى.. شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا نبرزه فى مظهر الحاضر، وسلوة نتسلى بها عن الحرمان، أو عثور الجد، وسوء الطالع، وثأر من الموت الذى يحمل الشباب على الرحيل فى عنفوان شبابه، ويرغم الشيخ على السير، وإن تباطأ به ركابه.

.. نود أن نقول إنه ليس ثمة فلسفة إلاَ وقالت فى الخلوط كلمتها بالإيجاب والسلب،

فاليونانيون القدماء، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وتغيراته، والوجود وعلله، لم يفتهم أن يدلوا فيه بآرائهم، ورجال القرون الوسطى كان لهم في هذا الموضوع إجابات واعتراضات وآراء، فهي من فلسفتهم الدينية في صميمها، ونقطة هامة من نقط التوفيق بين العقل والنقل التي ملكت عليه أذهانهم، كما شغل هذا الموضوع فلاسفة الإسلام والمتكلمين والصوفية، واذا شئت أن أمثل لكل عصر من هذه العصور برجل او اثنين، فهناك شخصيات كثيرة نذكر منهم، سقراط وأفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان، ويمكن لنا أن نضم افلوطين معهم ثم إخوان الصفا وابن سينا وابن رشد من فلاسفة الإسلام، مع بعض المقارنات بين هؤلاء والغزالي، وبصفة خاصة ابن رشد، حيث إنه رد على الغزالي الذى هاجم الفلاسفة في أمور كثيرة منها تلك المشكلة التي نحن بصددها.

* * *

١- تأصيل المشكلة لدي فلاسفة اليونان:-

إذا بدأت بالفيلسوف سقراط فأجده يؤكد على بقاء النفوس بعد الممات، أى إنه يقول بالخلود النفسي، وهذا ما نجده أيضاً لدى افلاطون، فالنفس خالدة لاتفنى، وله نظرية في خلود النفس، وهذا واضح من خلال محاوراته، وبالذات «فيدون»[١] ونجده يقول بحجج وبراهين منها على سبيل المثال: حجة الأضداد، وحجة التذكر، وغيرها.

أما أرسطو فدراسة النفس أصلاً – جزء من العلم عنده، ونجده متمثلاً في كتاب النفس، وفي الطبيعيات الصغرى، ولقد رتب الشُراح كُتب ارسطو فجعلوا الكتب المنطقية أولاً، ثم اردفوها بالكتب الطبيعية والحقوا بها كتاب النفس، وبعدها وضعوا ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا[٢] ومقالة اللأم من أهم ما كتب ارسطو في الإلهيات.

.. ولقد تعرضت لتعريف النفس، وتعداد قواها، وأقسامها بحسب قول أرسطو في المبحث السابق، والآن ماذا عن خلودها عند أرسطو؟

---

(١) د. النشار: الأصول الافلاطونية – فيدون – وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط – ص١٧٧، ١٩٩، ٢٢٢، انظر أيضاً: د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقة ج١ ص ١٨٣.
(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الثاني – أرسطو (المدارس المتأخرة – ص ١١٥ – الطبعة الثالثة – دار المعرفة الجامعية – اسكندرية – ١٩٨٠).

لقد وقف أرسطو من هذه المشكلة موقفاً غير واضح[1]، بعكس افلاطون الذى عنى بالمشكلة عناية كبيرة. ونرى أن أهتمام ارسطو أنصب على تعريف النفس، وقواها ووظائفها، ولما كانت النفس كما لأ لجسم له طبيعة خاصة فهى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد فى أى جسم آخر، ويتضمن هذا الموقف الأرسطى نقداً لآراء الفيثاغوريين الذين يقولون: إن النفس يمكن أن تحل فى بدن حيوان، وتتعاقب مع الزمان فى أبدان مختلفة حسب نظريتهم فى التناسخ[2]، وبخصوص مفارقة النفس للجسم يؤكد أرسطو أن النفس الناطقة هى التى يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلى عن الفاسد، ولو أن هذه المفارقة عقلية لا جسمية أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهى خافية، وهو هنا لا يعترف للعقل - والتى هى القوة النظرية للإنسان - بالشخصية الفردية المعينة لكائن حى له نفس وجسم معين.

ويميز أرسطو فى كتاب النفس بين العقل الذى يشبه الهيولى، لانه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل، والعقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعاً، وهو شبيه بالضوء الذى يحيل الألوان بالقوة الى الألوان بالفعل، وهو مفارق، وهو أيضاً علم بالفعل، وإذا كان العلم بالقوة متقدماً زمناً على العلم بالفعل فإن العلم بالفعل متقدم على الأطلاق حسب مذهب أرسطو.

.. وهذا العقل الأخير لا يكون بالقوة أبداً، فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة آخرى، ويقول أرسطو: «وعندما يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، ويقصد بالجوهر، الجوهرى المشخص، المركب من نفس وبدن - وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً» ولكن هل المقصود بالمفارقة هنا أن يصبح هذا العقل الأخير، عقلاً مستفاداً؟ أم إن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت؟ ويبدو أن الرأى الأخير أرجح لأن ارسطو يقول: «إنه يصبح عندئذ خالداً وأزلياً..» وإذا انتقلنا الى أفلوطين، فإننا نجده يبدأ بتساؤلات عدة فى تاسوعاته[*] :-

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - ج١ ص ١٨٣.
(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى الثانى - ارسطو والمدارس المتأخرة ص ١٢٣.
(*) وبصفة خاصة التاسوعة الرابعة، المقال السابعة - فى خلود النفس.

- هل كل إنسان خالد؟ أم هو بأسره فان؟

- أم إن أجزاء معينة منا تنتهى إلى الفناء، والفساد بينما البعض الأخر الذى هو نحن بحق يظل على الدوام باقياً.؟

.. في وسعنا - كما يذكر أفلوطين - أن نعرف كل ذلك عندما نبحث فى أمر طبيعتنا، فلاشك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطاً، بل له نفس، وله أيضاً جسم سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس، او كان مرتبطاً بها على نحو آخر[١].

وهذا يتفق تماماً مع مانجده لدى الإخوان بخصوص النفس، وأن الإنسان ما هو إلا مجموعة من الجسد والنفس أو الروح، ولا نشك فى أمر تأثر الإخوان بأفكار أفلوطين، والنفس أخيراً عند افلوطين خالدة لاتفنى لفناء الجسد. وآن الآوان أن نتابع المشكلة لدى إخوان الصفا، ثم نعرض لابن سينا وغيره من الفلاسفة والمتكلمين فى ثنايا البحث.

٢- خلود النفس عند اخوان الصفا:

المعاد الروحانى الجسمانى بين الإخوان والإمام الغزالى:

إذا كان إخوان الصفا يؤكدون على أن النظر فى الأمور الإلهية هى الغرض الأقصى فى المعارف والعلوم، وأن الأمور الإلهية هى الصورة المجردة من الهيولى، وهى جواهر باقية خالدة لا يعرض لها الفساد والآفات، كما يعرض للأمور الجسمانية، فإن النفس عندهم هى إحدى تلك الصور، ويجب أن نخلعها من بحر الهيولى، وهاوية الأجسام، وأسر الطبيعة التى وقعنا فيها بجانبةٍ (معصية) كانت من أبينا آدم (عليه السلام)، حين عصى ربه فأخرج هو وذريته من الجنة التى هى عالم الأرواح[٢]، والخلود إلى عالم الفناء والفساد، وقيل لهم - قوله تعالى: ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[٣] ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ ﴾[٤] فالنفس عندهم خالدة، والجسد فان فاسد

(١) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى الثانى - أرسطو والمدارس المتأخرة - من ص ٣٥٧ - ٣٧٨ بتصرف (ملحق نصوص مختارة من تاسوعات أفلوطين - ترجمة يوسف كرم - المقال الرابعة والثامنة فى هبوط النفس الى الجسم) وهذا ما نجده عند ابن سينا فيما بعد.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل - ج٢ ص ١٧.

(٣) سورة البقرة ٠ آية ٣٦ (وذلك عندما أزلهما الشيطان فأخرج آدم وحواء مما كانا فيه).

(٤) سورة الأعراف: جزء من آية٢٥.

مستحيل، وعلى الإنسان أن يعيش بحياة العلوم الإلهية، ويسلم من الآفات الطبيعية، والبحث فى النفس ومصيرها بعد الموت من المشكلات التى اهتم بها أكثر فلاسفة ومتكلمى العرب والمسلمين ولا يوجد رأى ثابت حول مشكلة الخلود أو فلسفة الموت، بل الآراء والاتجاهات كثيرة منها:-

أ- اتجاه يرى أن الثابت هو المعاد الجسمانى أساساً، وأن الخلود ليس إلاَّ لهذا البدن.

ب- اتجاه يقول بالخلود الروحانى دون الخلود الجسمانى، ويمثله أكثر الفلاسفة الإلهيين.

ج- اتجاه يرى أن الخلود للروح والجسم معاً، وهو قول سائر المسلمين.

د- اتجاه يعبر عن الأفكار سواء كانت العودة فى العالم الآخر روحية أو جسمية. أى إنكار لحياة الآخرج، فالحياة عندهم هى الحياة الدنيا، وهذا الإتجاه يُعد مادياً، وهو مذهب الدهرية.

هـ- اتجاه يعبر عن موقف الشك، أى لايقطع أصحاب هذا الاتجاه بوجود خلود، والقول بعدم وجود خلود(١).

ومما يدل على أهمية هذه المشكلة أيضاً قيام الإمام الغزالى بالرد على الفلاسفة فى آرائهم حول هذه المشكلة، وتفكيرهم فى الآراء التى قالوا بها، وذلك فى كتاب «تهافت الفلاسفة»(٥) تماماً كما فعل بالنسبة لقول الفلاسفة بقدم العالم - كما سنرى - وقولهم أيضاً حول قضية العلم الإلهى وأفكارهم معرفة الله بالجزئيات دون الكليات. ولقد أنبرى ابن رشد للرد على الغزالى فى كتابه الهام الموسوم بـ «تهافت التهافت»(٣)، وابن طفيل كواحد من فلاسفة العرب قد بحث فى هذه المشكلة التى تعد أساساً مشكلة ميتافيزيقية، وذلك فى قصة حى بن يقظان ولكن دون توسع وتفصيلات، بل من خلال

---

(١) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل - ص١٥٥، أنظر أيضاً من مؤلفات استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٣٧٨/٣٧٩، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - ص٢٩٥.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة - المسائل: الثامنة عشرة - التاسعة عشرة - العشرون، (على ما سيأتى فيما بعد).

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت: المسائل الإلهية - ص ٥٩ وما بعدها.

دراسته لموضوع آخر كالعلاقة بين المادة والصورة وإبراز الفروق الرئيسية بينها، على العكس من افلاطون وإخوان الصفا الذين درسوا هذه المشكلة دراسة تحليلية مفصلة.

ويرى أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي أن ابن طفيل يعد داخلاً ومعبراً عن الاتجاه القائل بأن الخلود يتمثل أساساً في الخلود النفسائي لا الجسماني، وهذا هو أحد الاتجاهات الخمسة التي أشرت اليها من قبل، نقول هذا حيث لا يوجد نص يؤدي إلى إنكار الخلود فهو (أي ابن طفيل) بعيد عن الاتجاه المادي، وبعيد عن موقف الشكاك، وربطه الخلود بالمعرفة يتناسب مع القول بالخلود النفساني لا الجسماني[1]. وإذا أردت أن أضع جماعة إخوان الصفا داخل اتجاه من الاتجاهات الخمسة السابقة لتلك المشكلة الميتافيزيقية، نستطيع أن نقرر إنهم سبقوا ابن طفيل في القول بالخلود النفساني الروحاني لا الجسماني، وكما ذكرت من قبل أن الإنسان عند إخوان الصفا هو جملة مجموعة من جوهرين متباينين، وأعراض تحلهما، أحدهما: هذا الجسد الجسماني، والآخر: هو النفس الروحانية[2] وجوهر النفس عندهم أشرف من جوهر الجسد والنفس لديهم إحدى الموجودات، وكانت مرتبتها دون العقل، وفوق الجسم المطلق ولقد ربط الإخوان النفس الكلية بالجسم الكلي، الذي هو جملة العالم من أعلى فلك المحيط الى منتهى مركز الأرض[3].

وإذا كان إخوان الصفا يؤكدون مراراً مقولة التفرقة بين النفس والجسد، فماذا يعني النفس أو الروح لديهم؟ وماذا أيضاً يعني الجسد؟ يقول إخوان الصفا في ذلك:

«.. فأما النفس، يعني الروح، فهي جوهرة سماوية، نورانية، حية، علامة، فعالة، بالطبع، حساسة دراكه لاتموت ولاتفنى، بل تبقى مؤبدة، اما ملتذة، وإما مؤتلمة..»[4].

ويفرق إخوان الصفا بين أنفس المؤمنين من أولياء الله الصالحين، وبين أنفس الكفار والفساق، والأشرار، الأولى: يعرج بها بعد الموت الى ملكوت السماوات ونسمة الأفلاك،

(١) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل – ص ١٦١.
(٢) إخوان الصفا: الرسائل – ج٢ ص ٤٥٦ (رسالة: أن الإنسان عالم صغير).
(٣) نفس المصدر السابق: ج٣ – ص٣٦.
(٤) إخوان الصفا: الرسائل =ج٣ – ص٢٩٠.

والثانية: تبقى فى عماها وجهالاتها معذبة الى يوم القيامة[1].

ونجد فى القرآن الكريم، آيات كثيرة فى هذا المعنى وتدل على بقاء النفوس بعد الموت، إما منعمة ملتذة، وإما معذبة متألمة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۝١٠﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ۝١١١﴾[3] ويذكر الإخوان فى رسائلهم آيات كثيرة من القرآن الكريم فى ذكر النفس وخطابها بالتأنيث، ليعلم كل عاقل إنها هى شىء غير الجسد، لأن الجسد مُذكر لايُخاطب بالتأنيث، وقد يعلم كل عاقل إذا تأمل وتفكر فى أمر الجسد إنه جسم مُؤلف من اللحم والدم والعروق والعصب والعظام، وأصله نطفة، ودم إنطمس، مع مرور الزمان، ثم اللبن والغذاء والمأكولات والمشروبات ثم أخر الأمر الموت، وبعد مفارقة النفس إياه يبلى ويصير تراباً، ثم يعاد خلقاً جديداً إذا شاء الله تعالى، كما وعد جل ثناؤه[4] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ۝٥٥﴾[5]، وبهذا نستطيع القول أن الإخوان يصرحون بالمعاد والبعث. وأخيراً فالنفوس الخالدة تحصل على السعادة والخير والكمال الأعظم عن طريق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى، والعلم العملى، والاتفاق واضح هنا بين الفارابى وإخوان الصفا الذين جعلوا من الفلسفة أداة لتطهير النفوس من درائن الشر والظلمه، ويجدر بنا أن نوضح أن لإخوان الصفا رسالة فى ماهية الحياة وحكمة الموت، وحياة الحقيقة لديهم هى حياة النفس، وتلك حياة أبداً دائماً خالدة فى كل الأوقات والأزمان[6]، فما الموت إلاّ نعمة وسرور، وما الحياة الدنيا إلاّ متاع الغرور.

* * *

(١) نفس المصدر: ج٣ ص ٢٨٧ وما بعدها (رسالة فى البعث والقيامة وكيفية المعراج).
(٢) سورة الشمس: آية من ٧-١٠.
(٣) سورة النحل: آية ١١١ (أنظر أيضاً، سورة البقرة آية: ٢٨١: آل عمران: آية: ١٦١).
(٤) اخوان الصفا: الرسائل - ج٣ - ص ٢٩١/٢٩٠.
(٥) سورة طه: آية: ٥٥.
(٦) إخوان الصفا: الرسائل - ج٣ - ص٣٤، ٥١.

٣- ابن سينا وخلود النفس والبرهنة عليها:-

كان لابد لفيلسوف مثل ابن سينا أن يعرض لموضوع الخلود، وذلك كل يوفق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن لغة القرآن صريحة فى إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة الجسماني، ومن ينكر ذلك فانه ينكر أصلاً من أصول الدين، ويقضى على فكرة الحساب والمسئولية.

ولقد اعتقد الفلاسفة أن السعادة الحقة فى أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة، وتصبح جزءاً من العالم العلوى[1]. وهنا نجد اتفاقاً تاماً بين إخوان الصفا وابن سينا وأغلب الفلاسفة، وابن سينا يوضح ذلك فى كتابه الهام «الشفاء» ويقول: «ولقد ارتسمت فيها (أى العالم العلوى) الصور المجردة والنظام المعقول للكل..»[2] ووضح ذلك من قبل - إخوان الصفا فى رسائلهم[3]، والنفس فى خلودها تصعد الى مستوى البقاء والسرمدية، فالبحث فى الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية، وخاصة لفيلسوف يهدف دائماً إلى التوفيق بين العقل والنقل، مثل ابن سينا ويقرر الدكتور/ مدكور أن هنالك موجة غالية تنكر النفس رأساً، أو تعتبرها جسماً أو عرضا للجسم.

مما دفع ابن سينا لتقويم خطئها والعناية بإثبات جوهرية النفس وروحانيتها، وفى هذا الوجود الروحي المجرد مايستلزم الخلود والسرمدية، لأنهم يربطون النفس بالجسم ربطاً يجعلها عرضاً أو شبه عرض له، ولهذا نجد ان ابن سينا ينكر التناسخ ويقيم الدليل على بطلانه[4] ... وفى خيال أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقص عليها ابن سينا قصة هبوط الروح من عالمها العلوى، ومقامها فى هذا العالم الثانى، ثم عودتها إلى بحر اللانهائية (والذى يطلق عليه الإخوان بحر الهيولى)، حيث الأبدية والخلود، ومن أشهر قصائد الشيخ الرئيس ابن سينا قصيدته العينية فى النفس التى مطلعها:

(١) د. ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - ج١ ص ١٨٢.
(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات. ج٢ ص ٥٤٦.
(٣) انظر فى ذلك: رسائل إخوان الصفا - ج٢ ص ١٠/٧.
(٤) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - ج١ ص١٨٢، انظر أيضاً: ابن سينا: النجاة، ص٣٠٩.

هبطت إليك مـــن المحل الأرفع .. ورقاء ذات تعـــــزز وتمنــع

محجوبة عن كـــل مُقلة ناظر .. وهى التى سفـــُرت ولم تتبرقع

وصلت على كـره إليك وربمّا .. كرهت فراقك وهى ذات توُجع

ولا يقف عند هذا الشعر والخيال، بل يأبى ألاّ أن يبرهن على خلود الروح برهنة منطقية، ويثبته إثباتاً فلسفيا[1] ويشير ابن سينا فى مطلع القصيدة السابقة إلى انفصال النفس عن البدن، وخلودها، وأنها نزلت لتسكن هذا البدن، لتكون سامعة بما لم تسمع، وتعود عالمة بكل خفية[2].

براهين ابن سينا على خلود النفس:

يسلك ابن سينا فى البرهنة على خلود النفس سُبلاً شتى، ولأول مرة لانجد ابن سينا يجرى وراء أفكار أرسطو فى أدلته وبراهينه حول هذه المشكلة ولكن نجده يتفق مع أفلاطون، حيث إن أرسطو كان مقلاً كل الإقلال فى حديثه عن الخلود ويذهب إلى أن النفس فانية لأنها صورة الجسم.

فابن سينا يبحث عن مبدأ النفس ومعادها، ففى الوقت الذى يقرر فيه إنها خالدة سرمدية- كما قلت - يعلن إنها مخلُوقة حادثة لاتوجد إلاّ عند وجود البدن[3]. وإذا كان أرسطو من قبل أخذ على افلاطون بقدم النفوس، وسبقها فى الوجود، فان ابن سينا يريد

---

(١) المرجع السابق: ج١ ص١٨٤.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى: الفلسفة الإسلامية. ص٨٢ - الهيئة المصرية العامة للكتاب. طبعة ثانية - ١٩٨٥م .

تعقيب:

وقد وصف افلاطون فى محاورة فيدروس شيئاً عن قصة الروح قبل هبوطها إلى الأرض فقال: كانت النفس تحلق محمولة على اجنحتها فى الذروة العليا لقبة السموات، وكانت تشهد الماهيات السعيدة فيما وراء السماء فتغبط لتلك المشاهدة فلما هبطت الى الوجود المحسوس تذكرت الكمال الذى رأته من قبل. وهذا ما نجده أيضاً فى محاورة فيدون من أن إدراك الأشياء المحسوسة يفيد أن النفس كانت تعلم تلك الأشياء (التى كانت فى العالم الأرضى) - فى عالم آخر. أى قبل أن تلبس لباس البدن (أنظر ذلك: د. عثمان أمين - الروح الأفلاطونية- مقال - ضمن دراسات فلسفية - مرجع سابق - ص ٢٠/١٩).

(٣)ابن سينا: النجاة - ص٣٠١.

مجاراة الفيلسوفين معاً، وهو على كل حال يتقن فى قوله بحدوث النفس مع التعاليم الدينية.

ويستخدم ابن سينا فى إثبات خلود النفس أدلة ثلاثة هى:-

أولها: برهان الانفصال:

ويتلخص فى أن النفس لاتموت بموت البدن حيث أن العلاقة بينهما علاقة السابق فى الوجود زمناً، فالنفس سابقة والجسم لاحق. وقد قام الغزالى بنقد هذا الدليل فى تهافت الفلاسفة[1]، وينفي الدكتور/ مدكور هذه العلاقة بين النفس والجسد، والتى لا محل لها ولا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن مطلقاً بل وجودها متعلق بمبادىء أخرى لاتبطل، ولاتستحيل[2].

ثانيهما: برهان البساطة:

ومُلخصه أن النفس جوهر بسيط، وقد أثبت ابن سينا بهذا الدليل أن النفس لاتقبل الفساد مطلقاً لأن الأشياء القابلة للفساد لابد وان تكون فيها جانب الفعل والقوة، وابن سينا هنا متأثر بلاشك بأرسطو.

ثالثهما: برهان المشابهة:

وهو برهان ميتافيزيقى يصور النفس الإنسانية كأحد عوالم العقول المفارقة، والنفوس الفلكية، وهذه باقية خالدة، وكل ما شابهها خالدة خلودها.

ونرى أن هذا الدليل مأخوذ من تصورات إخوان الصفا للعقول المفارقة، والنفوس الفلكية وتأثيراتها، وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما مستمد من الميتافيزيقا السينوية، كما يذكر الدكتور مدكور[3]، وهى قائمة على نظرية العقول العشرة التى لايقرها علم الفلك، ولا علم الطبيعة الآن، فى أى شىء. وهى دعوى لم تقم عليها دليل، وابن سينا يضع النفوس البشرية فى مستوى أدنى من مستوى النفوس الفلكية فكيف تخلد بخلودها؟

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة – ص٢٣٥.
(٢) د. ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيق – ج١ ص ٣٠٣ وما بعدها.
(٣) المرجع السابق: ج١ ص ١٨٧.

.. واذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة وجدنا أن خلود الروح أو النفس وحده لا يكفى إذ لابد وان تبعث معه الأجسام أيضاً، حيث الإنسان مُخاطب عبر الأديان ومسئولة ومُكلف جسما وروحاً، فالأصل هو البعث بكامل هيئته، ولهذا حمل الغزالى على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجسام وقصرهم الخلود على الأرواح، وهذا ما سنراه فى الصفحات التالية عند بحث جزئية بعث الأجساد بين الإخوان والغزالى فى معرض الحديث عن موقف الصراع بين الغزالى وابن رشد الذى وقف موقف المُدافع.

٤- موقف الغزالي ودفاع ابن رشد:-

إذا أردنا أن نستوضح رأى الغزالى فى تلك المسألة - بالاضافة إلى ما قلناه، ونحن نستعرض آراء إخوان الصفا فلابد أن نأخذ فى الاعتبار النقد الموجه منه ضد الفلاسفة لدرجة التكفير واحياناً كان يتجاوزهم لدرجة البدع.

.. ونحن بصدد دراسة رسائل الإخوان يكفى أن يعرف الباحثون أن الغزالى أطلع على هذه الرسائل واستفاد منها - كما قلت من قبل - وانه صب جام سخطه وغضبه على اصحابها، لان استفادة المرء من كتاب لا يتوقف على حبه لصاحبه[1]، وهذا ما نجده أيضاً بين الغزالى وابن رشد، ولقد انتقل الغزالى إلى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير مُوصل إلى الحق، فانحصرت لديه فرقهم فى ثلاث: الدهريون - والطبيعيون والإلهيون، وقد استحقوا جميعاً - فى نظره - وصمة الكفر والإلحاد[2]، ولقد نجح الغزالى الى حد ما فى إختيار اسم الكتاب الذى أعلن فيه عن الفلاسفة إنهم متهافتون، فكان «تهافت الفلاسفة» فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة معناه - التناقض، أى تناقض الفلاسفة، فكان الغزالى أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية، وقد قيل عنه: انه طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لهم بعد فى الشرق قائمة، فلما تعرض ابن رشد للدفاع عن الفلاسفة لم يشأ ان يكون اقل قسوة

---

(١) د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى - ص ٥٦ - منشورات المكتبة العصرية - صيدا - بيروت- بدون تاريخ (والكتاب فى الأصل اطروحة دكتوراه نوقشت فى ١٩٢٤/٥/١٥ م بالجامعة المصرية).

(٢) د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام. ص ٤٧٦.

على الغزالى، فكان كتابه العظيم «تهافت التهافت»[1] الذى أعاد الفلسفة بثوب جديد فى العالم الإسلامى مشرقة ومغربه، ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة من أن الغزالى قد قضى نهائياً على الفلسفة فى المشرق، فاذا كان هدف إخوان الصفا من كتابة الرسائل تطهير العقائد، وما علق بها من شوائب الفلسفة، فابن رشد لايقل عنهم شموخاً فى هذا المجال.

وعلى الرغم من ذلك نود أن نقول إن الغزالى لم يكن كابن تيمية فى تزمته وملاحقته للنظر العقلى فى مجال العلم والدين[2] فلقد كفر الفلاسفة فى بعض آرائهم، وقبل البعض الآخر منها، بل لقد تأثر بها، وتأثر بآرائهم كما سنرى وخصوصاً فى نظرية الفيض الافلوطينية، تلك النظرية التى تأثر بها من قبل إخوان الصفا، وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين.

وعودة الى الفرق الثلاث التى استحقت من الغزالى الكفر والإلحاد، ونقول أن الدهريين جحدوا الصانع المدبر، فقالوا بأن العالم لم يزل موجوداً هكذا بنفسه بغير حاجة إلى موُجد. بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم نتيجة لدراستهم لعجائب عالم الطبيعة والحيوان، ولكنهم أخطأوْ حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الإنسان، ولما كان لايعقل إعادة المعدوم - كما زعموا - فلهذا ذهبواْ إلى أن النفس تموت ولاتعود بعد الموت، ومن ثم فقد جحدواْ الآخرة وانكرواْ الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب.

أما الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو (ونرى أنه طبيعى أكثر منه إلهى) فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقيهم إلاّ أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم - فى نظر الغزالى[3] - ولذلك وجب منه تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الإسلام كالفارابى وإخوان الصفا وابن سينا.

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت - القسم الأول - ص ١٩/١٨ - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - طبعة ثالثة ١٩٨٠م.

(٢) د. ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام. ص ٤٦٦.

(٣) الغزالى: تهافت الفلاسفة. ص ٧٤ - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - طبعة سادسة - ١٩٨٠م.

ولكن الغزالى لم يكفرهم فى سائر علومهم، ولهذا فهو يقسم علومهم الى ستة أقسام:-

منطقية - رياضية - طبيعية - إلهية - سياسية - خلقية.

وقد استبعد الغزالى تكفيرهم فى الرياضيات والمنطقيات وكذا فى السياسة والأخلاق إلاّ إنه أستدرك فذكر ان تصديقهم فى هذه المسائل قد يؤدى بالبعض إلى تصديق اقوالهم فى الإلهيات مثلا، ولم ينكر الغزالى أقوال الفلاسفة فى الطبيعيات بل استثنى منها ثلاث مسائل، ذكرها فى كتابه التهافت، واختصها بالرد والتفنيد، بينما وجد اكثر اغاليطهم فى الإلهيات، ولقد أحصى الغزالى مسائل الفلسفة فى عشرين مسألة، وكفر الفلاسفة فى ثلاث منها، وبدّعهم فى السبع عشرة الباقية(١) اما الثلاث مسائل فهى قولهم:-

أ- بأزلية العالم وابديته (المسألة الأولى والثانية)(٢) وسيأتى الحديث عنها فى الصفحات التالية.

ب- إنكارهم لمعرفة الله تعالى باالجزئيات (أن الأول لايعلم الجزئيات - المسألة الثالثة عشرة)(٣).

ج- وإنكارهم لحشر الأجساد (او البعث الجسدانى مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار - المسألة العشرون)(٤)

والمسالة الأخيرة هى التى تهمنا فى هذا الصدد، ومن هنا أجد لِزاَماً علىّ أن أوضح رأى إخوان الصفا فى موضع آخر من رسائلهم عن بعث الأجساد - وكما قلت إن لهم رسالة فى البعث والقيامة(*)، والإخوان يتساوى عندهم ألفاظ البعث والقيامة والحشر

(١) نفس المصدر: ص٨٦ وما بعدها.
(٢) نفس المصدر/ ص ٨٨ وما بعدها.
(٣) نفس المصدر/ جـ ٢٠٦ وما بعدها.
(٤) نفس المصدر: ص ٢٨٢ ومابعدها (ويذكر الشهرزورى فى نزهة الأرواح والبيهقى فى تاريخ حكماء الإسلام أن الغزالى أعتمد فى رده على الفلاسفة فى هذه المسائل على شرح يحيى النحوى على مذهب ارسطو) فالغزالى يعتمد فى رده على خصومة بخصومة من الفلاسفة، وكما قيل قديماً عن أرسطو: أن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقياً.
(*) وهى الرسالة الثامنة والثلاثون، من الرسائل النفسانيات العقليات (الرسائل ج٣ ص ٢٨٧ ومابعدها).

والحساب، فالقيامة معناها مشتق من قام يقوم قياماً، والهاء فيه للمبالغة، وهى من قيامة النفس من وقوعها فى بلائها، والبعث هو انبعاثها وانتباها من نوم غفلتها ورقدة جهالتها، وهى بالفارسية (رست خيزاى) أى قياماً مستوياً.[1] والناس لدى إخوان الصفا فى أمر الآخرة على رأيين أو مذهبين:-

المذهب الأول : مقرة بها والمذهب الثانى: منكرة لها.

فالمنكرون أمر الآخرة هم الذين يظنون أن حكم الإنسان بعد الممات كحكم النبات والحيوان، وذلك إنهم لما تأملوا أمرهما، وتفكروا فى كونهما وفسادهما، واعتبروا أحوالها، وجدوا النبات يتكون وينشأ ويبلغ الى غاية ما، ثم يبلى ويضمحل، ويتكون مثال آخر. وهكذا الحيوان، وجعلوا ذلك قياساً على حال الإنسان، وقالوا قول الدهرية - والتى عدها الغزالى فيما بعد ضمن الفرق الملحدة - إستشاداً بقول الله تعالى: ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ [2] ومالهم بذلك من علم، لانهم لو سئلوا ما الدهر؟ لعجزوا عما هو الدهر فى البيان وما دروا ما الدهر. هذا عن الطائفة المنكرة لأمر الآخرة. فماذا قال إخوان الصفا عن المقرين بالأخرة؟

«.. واعلم يا أخى أن المفسرين بالأخرة طائفتان من الناس:

إحداهما: الذين يقرون بها بألسنتهم من غير تصور منهم لها بقلوبهم ولا معرفة بحقيقتها بعقولهم، فاقرارهم إيمان وتسليم لقول الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام).

والأخرى: الذين هم مع إقرارهم بها وتصديقهم الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) متصورون لها بقلوبهم عارفون حقيقتها بعقولهم»[3].

---

(١) إخوان الصفا : الرسائل - ج٣ ص ٢٩٣.
.. وعلم البعث ومعرفة حقيقة القيامة من أشرف العلوم وجلّها لدى إخوان الصفا، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم كيفية تصاريف احوالها فى نحو من ألف وسبعمائة آية واشار إليها بأوصاف شتى وإشارات مفننة مثل قوله تعالى.. « يوم القيامة، ويوم يبعثون، ويوم الدين، ويوم الفصل، ويوم الحساب، ويوم الأزفة، ويوم التناد، ويوم التغابن، ويوم الحشر، ويوم يخرجون، ويوم تقوم الساعة، وما شاكل هذه الأوصاف، - الرسائل ج٣ ص ٢٩٨.

(٢) سورة الجاثية - آية ٢٤، والآية بالكامل : ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾.

(٣) إخوان الصفا - الرسائل - ج٣ ص ٢٩٣.

وهكذا يواصل إخوان الصفاء في رسائلهم تبيان أمر الناس في حقيقة الأخرة الى أن يصلوا إلى نقطة هامة، وربطوا بينها وبين فكرة الزمان عندهم، وهى تختص بانتظار هذا الأمر، فماذا قالوا؟

«.. واعلم يا أخي أن المنتظرين لأمر الأخرة طائفتان من الناس:

إحداهما: ينتظر كونها وفسادها في الزمان المستقبل عند خراب السموات والأرضين، وهم لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا من الجواهر إلا الجسمانيات، ولا من احوالها إلا ما ظهر.

والطائفة الثانية: ينتظرونها كشفاً وبياناً واطلاعاً عليها، وهم الذين يعرفون الأمور المعقولة، والجواهر الروحانية، والحالات النفسانية، ومعرفة أمر الأخرة على الحقيقة هي في معرفة أمر الدنيا لإنهما من جنس المضاف.

فالدنيا باسمها تدل على اسم الأُخرى، إن الدنيا مشتق من الدنو، والأخرة مشتقة من التأخر وأن الحياة الدنيا إنما هي مدة كون النفس مع الجسد في عالم الأجسام إلى وقت المفارقة التي هي الممات. والموت ليس شيئا سوى ترك النفس استعمال الجسد وهي لسببين:-

أحدهما: طبيعي

والآخر: عرضي

فالسبب الطبيعي هو أن يهرم الجسد على طول الزمان والدهور، والسبب العرضي فمنها أسباب من داخل الجسد، بلا إختيار كالأمراض، وأسباب من خارج الجسد كالذبح والقتل[1].

٥- بعث الأجساد بين إخوان الصفا والغزالي:

بعد أن قدمت عرضاً وتحليلاً عن البعث والقيامة لدى إخوان الصفا من خلال رسائلهم، وتقسيمات أمر الناس للآخرة بين منكرين ومقرين ومنتظرين زماناً، أود أن أقول

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل - ج٣ ص ٢٩٤، ٢٩٥.

إن الإخوان قد عقدوا فصلاً فى بعث الأجساد، وإذا كان الغزالى ينتقد ويبطل على الفلاسفة إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين لقولهم أن كل ذلك أمثلة ضُربت لعوام الخلق لتفهيمهم ثواب وعقاب روحانيين(١)، هما أعلى رتبة من الجسمانيين فان لإخوان الصفا رأيا فى بعث الأجساد.. فماذا قالوا؟

يقول الإخوان: «أعلم ياأخى أن بعث الأجساد من القبور الدارسات وقيامها من التراب إنما يكون ذلك إذا ردت اليها تلك النفوس والأرواح التى كانت متعلقة بها وقتاً من الزمان، فيما سلف من الدهر، فتنتعش تلك الأجساد، وتحيا تلك الأبدان، ثم تحشر وتحساب وتجازى، لأن الغرض من البعث هو المجازاة والمكافأة»(٢).

إذن إخوان الصفا من خلال نقد هذا النص - يعلنون عودة الأجسام كما كانت بإرتداد الروح اليها، وهم بذلك ينكرون بالمعاد. وان رد النفوس والارواح الناجية إلى الأجسام الفانية فى التراب من الرأس، ربما يكون موتاً لها فى الجهالة واستغراقاً فى ظلمات الأجسام وحبساً فى أسر الطبيعة وغرقاً فى بحر الهيولى، فأما بعث النفوس وقيام الأرواح فهو الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة الجهالة والرجوع الى عالمها الروحانى ومحلها النورانى ودارها الحيوانى، كما ذكر الله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الأخِرَةَ لَهِىَ الحَيَوَانُ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾(٣) يعنى أبناء الدنيا، فإذا كانت الدار هى الحيوان فما ظنك ياأخى بأهل الأخرة وكيف تكون صفاتهم ونعيمهم ولذاتهم، تساءل يطرحه إخوان الصفا(٤)، ونقول لاشىء إلاّ كما ذكر الله تعالى بقوله: ﴿فيها ماتشتهى الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون﴾(٥)، لا يموتون فيها ولايمرضون.

ونود أن نقول إن الفلاسفة فى مجال تبريرهم لرأيهم يقولون - حكاية عن الغزالى - أن اللّذات العقلية أشرف، من اللذات الجسمانية لسببين هما..

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة - ص٢٨٢.
(٢) إخوان الصفا: الرسائل - ج٣، ص٣٠١.
(٣) سورة العنكبوت آية: ٦٤.
(٤) إخوان الصفا: الرسائل: ج٣ ص ٣٠١.
(٥) سورة الزخرف: آية ٧١.

الأول: أن حال الملائكة أشرف من حال السبّاع والخنازير من البهائم، وليست لها اللذات الجسمية، كالجماع والأكل والشرب، وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها وقربها من الله فى الصفات.

الثانى: إن الإنسان أيضاً قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية، وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية[١].

والغزالى وإخوان الصفا متفقان فى هذه الجزئية، وقد قيل أن بعض العلوم أشرف وأفضل وأكرم، فأشرف العلوم وأجل المعارف لدى إخوان الصفا هى التى ينالها العقلاء المكلفون معرفة الله جل ثناؤه، والعلم بصفات وحدانيته وأوصافه اللائقة به[٢]، والنافع فى جملته هى العلوم المحضة كما يقرر الغزالى[٣]، وهى العلم بالله تعالى وصفاته. ثم بعد ذلك يجب معرفة جوهر النفس، وكيفية تصاريف أحوالها فى جميع الأزمان الماضية والآتية والحاضرة وهنا نجد البُعد الميتافيزيقى للزمان من خلال معرفة جوهر النفس واحوالها. فى الزمان الماضى والمستقبل والحاضر، وكيفية تعلقها بالأجسام، وتدبيرها للأجساد واستعمالها الأبدان مدة من الزمان، ثم كيفية تركها لها ومفارقتها إياها، ثم معرفة البعث والقيامة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط ودخول الجنان[٤].

والغزالى وان كان لاينكر إن فى الأخرة أنواع من اللذات اعظم من المحسوسات، ولاينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن - إلاّ أنه وهو رجل الدين - ينكر ذلك بالشرع - والفلاسفة يعرفونه بالعقل- حين يقول أن المخالف للشرع منها:-

- إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة.

- وإنكار الآلام الجسمانية فى النار، وإنكار وجود الجنة والنار كماوصف فى القرآن.

ويعود الغزالى ويتساءل عن المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحية والجسمانية وكذا الشقاوة؟[٥].

(١) الإمام الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٢٨٤.
(٢) إخوان الصفا: الرسائل ج٣ ص ٣٠٢.
(٣) الإمام الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٨٤، ٢٨٥.
(٤) إخوان الصفا: الرسائل ج٣ ص٣٠٢، ٣٠٣.
(٥) الإمام الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٢٨٧.

ويرى أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى أن اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها، والغزالى يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ويؤولها تأويلاً يتفق مع رأيه[1]، كقوله تعالى ﴿فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[2]. فهذا معناه أن النفس لاتعلم جميع ذلك، وهذا بالإضافة إلى بعض الأحاديث القدسية.

وفى النهاية فإن الغزالى قام بمجهود فى هذا المجال لكى يضيف إلى الميعاد الروحانى عند الفلاسفة الإلهيين معاداً أخر جسمانياً، وبذلك يكون المعاد عندهم روحانياً وجسمانياً، ولكن لم يسلم الغزالى من النقد من قبِل فيلسوف يجابه رجل دين، وهذا يتمثل فى الفيلسوف ابن رشد.

٦- موقف ابن رشد من الخلود:-

لم يكن بُد لابن رشد أن يدفع هذه الحملة الغزالية الشرسة على الفلاسفة فى الأمور الإلهية الثلاثة، بل قل فى العشرين مسألة، ويرد للفلسفة اعتبارها، فيكشف عما فى اعتراضات الغزالى من ضعف وتناقض، وان كان لا يجاهر برأيه تماماً فى موضوع الخلود، لأنه من أعوص المسائل الفلسفية إذ ذهب إلى أن الله قد اختص بها العلماء الراسخين فى العلم[3]، ولذلك قال الله تعالى: مجيبا فى هذه المسألة للجمهور، عندما سألوه بأن هذا الطور، من السؤال ليس من أطوارهم، وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا﴾[4]. وإذا كان ذلك فى أهم مؤلفات ابن رشد «تهافت التهافت»، فانه فى «فصل المقال» ينادى بالفصل بين الفلسفة والدين حتى يتلمس طريقاً للتوفيق بينهما، فيعطى مالقيصر لقيصر وما لله لله[5]، ولقد أخطأ الغزالى كل الخطأ فى هذا الخلط الضار على خلاف ابن رشد.

(١) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق. ص ٣٠١.
(٢) سورة السجدة: آية: ١٧.
(٣) أبن رشد: تهافت التهافت – ص١٣٣.
(٤) سورة الإسراء: آية ٨٥.
(٥) أبن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – ص١٧– الطبعة الثانية – مكتبة المحمودية التجارية ١٩٣٥م.

وإذا كان مشكلة خلود النفس او القول بالمعاد من المسائل العويصة فى الفلسفة – كما يرى ذلك ابن رشد – فإنه يجب التفرقة بين خلود النفس Immortality من جهة والمعاد Resurreition من جهة أخرى خلافاً لما نجده من التسوية بينهما فى كتابات ابن رشد في أكثر الأحوال، إذ أن مسألة الخلود قد سلم بها قدماء المصريين مثلا[1]، وابن سينا فى رسالة أضحوية فى أمر المعاد يقول إن المعاد فى لغة العرب مشتق من العود[2].

وإذا كان ابن رشد قد اعترف بهذه الصعوبة لتلك المشكلة، فانه ربط بينها وبين نظريته في التأويل، وقد اعترف الغزالي أيضاً بهذه الصعوبة أى صعوبة البحث في الروح، عندما رأى ان الرسول (ﷺ) منع إفشاء سر الروح، ومنع عن كشف حقيقتها، ومع ذلك يرى بعض الباحثين أن موقف الغزالي هذا من أصدق المواقف وأعمقها، فهو بذلك قد أعطى صورة فريدة للفكر الإنسانى العظيم، فالثقافة عنده مجاهدة، والفكر عنده إشراف، ووجود المعرفة عنده علم وسلوك، ولقد توصل إلى كل هذا من خلال تجربة ثقافية روحية من أعمق التجارب التى مرت بمفكر فى العالم!! عانى خلالها المشقة التى أوهنت جسمه وأرهقت روحه وكادت تصل به الى الجنون، ولذلك فهو عندما يتحدث عن الروح أو النفس أو القلب – وكلها مترادفات عنده – فانما يتحدث عن تجربة شخصية ومعاناه حقيقية، فهو يقول فى كتابه «كيمياء السعادة» : «الإنسان من عالم الخلق فى جانب، ومن عالم الأمر من جانب آخر فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق، وليس بالقلب مساحة ولا مقدار فهو من عالم الأمر»[3] والغزالى يقصد بعالم الأمر عالم الغيب، فالقلب أو الروح عنده من عالم الغيب، ويحصل الإنسان من خلاله على كل المعارف دفعة واحدة بلازمان فى حالة من حالات الكشف الصوفى.

---

(١) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية لفلسفة ابن رشد – ص٢٩٢.

(٢) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد – تحقيق د. سليمان دنيا– ص ٣٦ – دار الفكر العربى – طبعة أولى سنة ١٩٤٩م، انظر أيضاً: حقيقة الإنسان: د. عيسى عبده، واحمد اسماعيل يحيى – الكتاب الثانى ص ٢٣ وما بعدها، وقد عالج الكتاب فكرة الروح منذ فجر التاريخ حتى عصر مفكرى الإسلام. دار المعارف، طبعة اولى ١٩٨١م – انظر أيضاً: ابن القيّم الجوزية: الروح – المسألة العشرون ص ١٢٥ – دار القلم – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م.

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص٨٩ طبعة أولى مصر – ١٣٤٣ هـ. انظر أيضاً: د. عيسى عبده وآخر: حقيقة الإنسان ص ٩٤، ٩٥ – مرجع سابق.

ونعود إلى ابن رشد ونجده فى مناهج الأدلة يقيم التسوية بين النوم والموت، وتعطيل فعل النفس[1]، ويمكن استخلاص دليل من الشرح على بقاء النفس. فالله تعالى يقول: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]. فتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس من ناحية ان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هى. فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم، لأن حكم الأجزاء واحد.

وابن رشد اعتقد بالخلود على نحو إنسانى كلى، لا خلود لكل نفس فردية على حدة، بيد أن ابن رشد لا يقف فى الخلود عند حد الاعتقاد بإمكان عودة الموجود لمثل ماعُدم، لا لعين ماعُدم إذ أنه سرعان ما يبحث أمر النفس فى مكان آخر من تهافت التهافت، وضن بهذا البحث على العامة، ويقرر أن العودة بالنوع لا بالعدد، وذلك تحت تأثير أرسطى وهو شارح وملخص له فى كتابه الكون والفساد. وهذا ما نجده لدى إخوان الصفا حيث لهم أيضاً رسالة فى الكون والفساد، إذ أن الاجسام التى تعاد هى التى تعدم، وذلك أن ماعدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد، وهذا تأثير فيثاغورى وبخاصة من يقول منهم إن الأعراض لاتبقى زمانين بل زماناً واحداً[3] ومما ييسر المعنى فى الطريق نحو فهم الفكرة الأساسية عند ابن رشد بالنسبة لمشكلة الخلود أنه لم يعتقد بمعاد جسمانى، ولو كان ابن رشد قد أيد الذهاب إلى الاعتقاد بذلك لاكانت فكرته عن النفس الكلية – والتى آمنت بها جماعة الأخوان من قبل قد هُدمت تماماً فهو يتخطى المعاد الجسمانى إلى التصريح بنحو من المعاد الروحانى فحسب، ودليل هذا اعتقاده بأن الأرواح تماماً فهو يتخطى المعاد الجسمانى إلى التصريح بنحو من المعاد الروحانى

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة– تحقيق د. محمود قاسم – ص ٢٤٥ – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.

(٢) سورة الزمر: آية ٤٢.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت: ص ١٤٤، انظر ايضا: اخوان الصفا الرسائل – ج٢، ص٥٢ وما بعدها وهم أول من قالوا بالكون والفساد وهى الاجسام التى تحت فلك القمر أنظر أيضاً: د. عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٣٠٠، ٣٠١ أنظر أيضاً: مقدمة د. ابو ريده لمذهب الذرة عند المسلمين، ص: ج، ويقرر أن القول بأن العرض لايبقى زمانيين أو وقتين يعنى بها وحدتين من اصغر ما يتألف منه الزمان فالاعراض اذن تخلق فى كل وقت وزمان.

فحسب، ودليل هذا اعتقاده بأن الأرواح ستُعاد إلى الدار الأخرة فى أجسام مثل أجسامها، لا لهذه الأجسام التى عدُمت، وطبقاً لنزعة ابن رشد العقلية لم يقل بجزاء جسمانى حس إذا أن القول به قد قام عند الغزالى وغيره على فكرة الإمكان وجواز خرق العادات، وهذا ما ينكره ابن رشد طبقاً لمبادئ البرهان، وكما سنرى فى دراسة نظريته فى العلاقات الضرورية بين السبب والمسبب.

وأخيراً نود أن نقول إن نظريته فى خلود النفس تساند بقية مبادئه العقلية ونظرياته البرهانية الأخرى كالصعود من المحسوسات إلى المعقولات، واعتقاده بضرورة وجود هوية معينة لكل شيء، والصعود من الجزئيات الى الكليات وغيرها. ولنا عودة مع ابن رشد فى الجزئية القادمة، وهى مشكلة حدوث العالم وقدمه.

* * *

ثانيا : مشكلة حدوث العالم وقدمه عند إخوان الصفا (دراسة مقارنة):-

١- تمهيد:

أ- مدى اهتمام إخوان الصفا بالمشكلة وأهميتها:-

.. عرض إخوان الصفا وخلان الوفا لمشكلة حدوث العالم وقدمه فى مواضع متفرقة من رسائلهم، وخاصة بعد دراستهم للنفس، وقواها، وأحوالها، وخلودها، ومفارقتها للجسد، وكذا دراستهم للأفلاك والأجرام السماوية، وعلم النجوم والكواكب ودورانها.

.. فنجدهم مثلاً فى الجزء الأول من الرسائل يتساءلون:

هل العالم قديم؟ أم مُحدث؟[١]

ثم نجدهم فى الأجزاء التالية يحاولون أن يثبتوا أن العالم مُحدث، وفى نفس الوقت يتلمسون العذر للقائلين بقدم العالم، ونجد ابن رشد[٢] والشيخ محمد

(١) إخوان الصفا: الرسائل: ج١ ص ٣٥٨.
(٢) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٤ - الطبعة الثانية - مكتبة المحمودية التجارية ١٩٣٥م.

عبده[1] يتفقان معهم في ذلك، على العكس من الإمام الغزالى[2] الذى يذهب الى تكفير من يقول بقدم العالم.. كما سنرى.

.. وهذه المشكلة من المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، والتى اهتم بها فلاسفة اليونان، وخاصة أفلاطون وأرسطو، كما اهتم بها متكلمو وفلاسفة العرب والمسلمين، بدءاً بالكندى أول فلاسفة العرب حتى ابن رشد وابن طفيل، مروراً بإخوان الصفا وابن سينا، وغيرهم.

ومشكلة حدوث العالم وقدمه مرتبطة بمشكلة حدوث الزمان او قدمه، وهذا ما سنتعرض له أثناء دراستنا لتلك المشكلة بصفة عامة، ولدى إخوان الصفا على الخصوص، مع التركيز على أثر فكرة الزمان، موضوع البحث.

واذا كنا نتفق مع القائلين بأن مشكلة حدوث العالم وقدمه تعتبر من أهم المشكلات التى لعبت دوراً هاماً فى تاريخ الفلسفة عامة، والفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، فإننا نرى أن فكرة الزمان تتمثل أصدق تمثيل فى هذه المشكلة، كما سنرى فى ثنايا البحث.

ب- أهمية المشكلة وأبعادها:-

ما من فيلسوف أو متكلم أو متصوف لم يتطرق لمعالجة تلك المشكلة، حتى كثرة الخلافات حولها بل وصل الأمر كما سنرى - إلى حد الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين حول المشكلة فلكلّ منهما وجهة نظر فى إثبات رأيه، ودحض رأى الآخر. ويرجع استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى أهمية المشكلة إلى عدة أسباب منها:-

السبب الأول:

كثرة الخلاف حول هذه المشكلة، فلقد دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة يصل إلى حد الصراع والتكفير فى بعض الأحيان، وهذا يجعل

(١) انظر في ذلك: حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الديوانى على العقائد العضدية للإيجى ص٦٠.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة - فى مواضع متفرقة (ولنا مع هذا الكتاب عودة أخرى).

الوصول الى الحق فيها من أصعب الصعاب، ويستشهد الدكتور عاطف العراقى على ذلك بكل من أرسطو وابن طفيل:

فالأول: يرى ان لهذه المشكلة قياسات متضادة.

والثاني: تتعارض عنده الحجج، ويتشكك بين الوجود والعدم اثناء عرضه لتطور تفكير حى بن يقظان.

ولأهمية تلك المشكلة أشارة ابن طفيل إلى قصته الفلسفية هذه، وهو يعتمد على فكرة الحركة، حيث يدرس، مشكلة الحدوث والقدم، وفى تقديم الدليل على وجود الله، وهما من المشاكل الميتافيزيقية[1].

السبب الثانى:

ارتباط هذه المشكلة بموضوع الكفر والإيمان، فاذا كان رجال الدين كرهوا أرسطو مثلا، فذلك بسبب مذهبهم فى قدم العالم. إذ أن نظرية الخلق كانت منذ الصدر الأول للإسلام، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى[2]، كما كان تعبيراً أيضاً عن رفض المسلمين المذهب الفلسفى القائل بقدم العالم[3].

* * *

ج- المقصود بقدم العالم:-

.. يطلق لفظ العالم بالمعنى العام على جميع ماهو موجود فى الزمان والمكان، أو على كل ما سوى الله من الموجودات أو على كل ماوجوده ليس بذاته من حيث هو كلٌ. ولا يمكن فى نظر ابن سينا مثلاً أن يكون هناك عالم غير العالم، بل العالم فى جملته واحد ولايجوز التعدد[4].

(١) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل – ص ١١٤.
(٢) د. عاطف العراقى: النوعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – ص ٨٢ – دار المعارف بمصر – طبعة اولى – ١٩٦٨م.
(٣) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٤٠ – انظر ايضا: د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١١٣.
(٤) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. ص ٢٢٩.

على النقيض من إخوان الصفا فالعالم عندهم عالمين:

عالم روحانى وعالم جسدانى

حتى الإنسان عندهم عبارة عن عالم كبير، وعالم صغير، ولهم فى ذلك رسائل[1].

ولقد اختلف الفلاسفة فى مسألة قدم العالم - فبعضهم قال إنه مُحدث والذى استقر عليه أرسطو هو القول بقدم العالم، وانه لم يزل موجوداً مع الله - وهذا ما سوف يجر له مشاكل هو وأتباعه من الفلاسفة الإسلاميين - غير متأخر عنه بالزمان، فالهيولى قديمة والصورة قديمة والحركة قديمة والزمان قديم. والله هو الذى يحرك العالم لا على انه علة فاعلة بل على أنه علة غائية، وهذا ما سنجده عند ابن سينا عند الحديث عن مشكلة السببية أو العلية.

* * *

٢- الصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث:-

الواقع أن هناك صراعاً فى الرأى بين القائلين بقدم العالم، والقائلين بالحدوث، إذ أن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد.

وإذا كان المفكرون والفلاسفة والمتكلمون قد اختلفوا حول القول بحدوث العالم وقدمه، فإن الوجوه الممكنة فى هذا المجال، والتى تعد إيجابية لاتزيد على أربعة وهى:-

أ- العالم إما أن يكون مُحدث الذات والصفات، ويمثلهم أصحاب الأديان.

ب- أو يكون قديم الذات ومُحدث الصفات، ويمثلهم فلاسفة ما قبل أرسطو.

ج- أو يكون قديم الذات والصفات، ويمثلهم الفلاسفة مثل أرسطو وابن رشد.

د- أو يكون محدث الذات وقديم الصفات، وهو افتراض لم يقل به أحد.

وقد أضاف استاذنا الدكتور/ عاطف العراقى على ما سبق احتمالاً خامساً يعد سلبياً، وهو عدم القطع بالحدوث أو القدم، أى موقف الشك، ويمثلة جالينوس[2].

---

(١) انظر فى ذلك: الرسالة السادسة والعشرون من رسائل إخوان الصفا - ج٢ - ص ٤٥٦.

(٢) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٨٦ وأيضاً: د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص٥٣.

وأود أن أوضح هنا أن للغزالي موقفاً من جالينوس، في تهافت الفلاسفة فيما يختص بمسألة «في إبطال قول الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والحركة»، فلقد ذهب جالينوس - مع ذهبوا - الى أن العالم أبدى، وقدم بين يدى دعواه هذه، قوله إن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال، وبانتقاله من شأن الى شأن ، ولكنا نرى الشمس على حالها التى كانت عليها منذ آلاف السنين، لم يعترها الذبول، ولم يطرأ عليها الضمور[1]، ومعنى ذلك أنها لن تفن إذ لو كانت في طريقها إلى الفناء لوجب تعرضها خلال آلاف السنين التى مرت بها الى التحلل والذبول. واذا كان هذا قول جالينوس بصدد نظرية أبدية العالم، فالغزالى له اعتراض على ذلك فى المسألة الثانية فى «إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والمكان»[2]، ومن قبلها أبطل قولهم فى قدم العالم[3]. فالمسألة الثانية فرع الأولى، فإن العالم عندهم - أى الفلاسفة - كما أنه أزلى لا بداية لوجوده، فهو أبدى لانهاية لآخره.

... والغزالى بعد أن ذكر الأدلة الأربعة التى اعتمدوا عليها - أى الفلاسفة - الأزلية والأبدية، أورد لنا مسالكهم الأربعة وهى:

الأول: قولهم إن العالم معلُوم، وعلته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة، وإذ لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث.

الثانى: إن العالم إذا عُدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له «بعد» ففيه اثبات الزمان.

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة: مقدمة د. سليمان دنيا - ص ١٢، ١٣.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص١٢٤ وما بعدها.

(٤) نفس المصدر السابق: ص٨٨ ومابعدها.

تعقيب: .. وكنتيجة حتمية لمسألة قدم العالم تظهر مشكلة أخرى كفرع للأولى فى نظر الغزالى الا وهى قول الفلاسفة بأبدية العالم، ويرى الدكتور/ جلال شرف أن مسألة أبدية العالم أخطر بكثير جداً فى العالم الإسلامى وأكثر معارضة للعقيدة الدينية من قدم العالم، مما جعلت بعض المتكلمين من أمثال: الجهم بن صفوان (قتل عام ١٢٨هـ)، وابى الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ) يقرران فناء العالم على أساس نهاية الحركة وعدم أزليتها وأبديتها - راجع فى ذلك: د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، ص٤٣ - دار المعرفة الجامعية - اسكندرية ١٩٨٦م.

والثالث: إن إمكان الوجود لاينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان إلاّ أن هذا الدليل لايقوى، فإن كان أزلياً فلايكون أبدياً.

والرابع: فهو محال لأنهم يقولون إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده إذ الممكن لاينقلب مستحيلاً، وهو وصف اضافي، وكل حادث يفتقر إلى مادة سابقة، فالمواد والأصول لاتنعدم.

.. ويعود الغزالي إلى الاعتراض على ما تمسك به جالينوس، وما ذكرناه سالفاً - ولاعتراضه وجوه منها:

الأول: أن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كانت تفسد فلابد أن يلحقها ذبول، لكن التالي محال، فالمقدم، محال، وهذا قياس يسمى عندهم «الشرطي المتصل» فهذا التالي لايلزم هذا المقدم، إلاَ بزيادة شرط وهو أن يقول: إن كانت تفسُد فساداً ذبولياً، فلابد أن تذبل في طول المدة (أى اضافة بعد زماني).

الثاني: إنه لو سلم له هذا..وانه لافساد إلا بالذبول.. فمن أين عرف جالينوس أنه لا يعتريها الذبول (أى الشمس)؟

.. أما التفاته إلى الأرصاد - كعالِمَ طبيعي - فمحال، لأنها لاتعرف مقاديرها، إلاّ بالتقريب، والشمس التي يقال.. إنها كالأرض مائة وسبعين مرة[*]، أو ما يقرب منه ولو نقص منه مقدار جبال مثلاً، لكان لايتبين للحس فعلها في الذبول، وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر، والحس لايقدر على أن يُدرك ذلك، لان تقديره في علم (المناظر) لا يعرف إلاَ بالتقريب، فدليل جالينوس غاية في الفساد على رأى الغزالي[1] وعلى ما توصل إليه العلم الحديث أيضاً.

.. ومازال الصراع قائماً بين المتكلمين والفلاسفة، فاذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى أن

(*) هذا رأى المتقدمين، أما العلم الحديث فقد اثبت أنها أكبر من ذلك، ويصل إلى مليون وبضع مئات الألوف.

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص١٢٧.

ما عدا الله مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً، فإن الفلاسفة ذهبوا إلى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم إلاَ سبقاً بالذات(١)، وقد ساق المتكلمون حججاً عديدة منها ما يعتمد على فكرة التناهي الزمان ومنها ما يعتمد على فكرة تناهي الأشخاص:-

أ- كل شخص في العالم، وكل عرض في شخص، وكل زمان متناه ذو أول، فتناهى الشخص ظاهر بمساحته، وبزمان وجوده، وتناهي العرض المحمول ظاهر بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتى منه بعد الماضى، وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده، فكل زمان نهايته الآن.

والآن هو حد الزمانين، فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء للمستقبل، وهكذا يفنى الزمان ويبتدئ زمان آخر وكل جملة الزمان مركبة من أزمنة متناهية ذات أوائل، والعالم عبارة عن هذه الجمل الزمانية، وعلى هذا فالعالم كله متناه، ذو أول وليس هو شيئا غير أجزائه(٢). وهذه الأجزاء متناهية، وكل ما هذا شأنه فهو حادث، إذن فالأجسام حادثة(٣).

.. وهكذا يحاول المتكلمون إثبات عدم خلو العالم عن الحوادث، وان مالا يخلوا من الحوادث فهو حادث، واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات الضرورية، كما يقرر ذلك الإمام الغزالي فى قواعد العقائد(٤)، وفى هذا ربط بين القول بحدوث العالم وبين الوصول الى مُحدث الكون، كما نجد ذلك عند الكندى الذى ربط بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله(٥).

ب- كل موجود بالفعل فقد حصره العدد، وأحصته طبيعته، والعالم موجود بالفعل،

---

(١) انظر فى ذلك: شرح النصير الطوسى على الإشارات والتنبيهات لابن سينا - ج٣ - الإلهيات- ص٥٥.
(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل... ج١ ص ١٤ وما بعدها.
(٣) جمال الدين َابن يوسف (العلامنة الحليّ): كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد للطوسى ص ٨٨.
(٤) الغزالي: قواعد العقائد- جزء من إحياء علوم الدين - ص ٦٦، ٦٧- تقديم د. رضوان السيد - دار أقرأ- بيروت - طبعة أولى - ١٩٨٣م.
(٥) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق. ص ٥٧، ٨٠.

وكل محصور بالعدد مُحصى بالطبيعة[1]، وهذا ما نجده بدايةً عند الفيثاغوريين ثم إخوان الصفا[2] ومن جاء بعدهم.

ج- إذا كان الزمان لا أول له يكون به متناهياً في عدده الآن، فإن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنه منه فإنه لايزيد ذلك في عدد الزمان شيئاً، والزمان متناه ضرورة على رأى ابن حزم الأندلسي[3].

.. واذا كانت الأدلة السابقة وغيرها للمتكلمين، وكما سنرى فيما بعد - تتعلق بفكرة تناهي الزمان والأعراض - فإن لهم أدلة أخرى تعبر عن زوايا جديدة من النظر لايتسع المجال لها.

ويدور الحوار بين أهل القدم وأهل الحدوث، ويروق لي أن أذكر ما يذهب إليه أبو البركات البغدادي إلى أن القائلين بالحدوث أكثر من القائلين بالقدم، وأطلق أهل الحدوث على أهل القدم (الدهرية)، كما أطلق أهل القدم على أهل الحدوث (المُعطلة)، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن وجوده مدة زمانية لا نهاية لها في البداية[4]. وهكذا كل، فريق يستند إلى حجته وبرهانه، سواء من قال منهم بالحدوث أو القدم، والآن لنا أن نرى كيف عالج فلاسفة الإسلام تلك المشكلة بادئين بالكندى والفارابى ثم إخوان الصفا ثم الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم مثل ابن سينا وابن طفيل، وابن رشد، ولابد أيضاً أن نرى كيف عالج المتكلمون المشكلة حتى نستخلص رأياً حاسماً لنقرر بعدها... هل كان لهذا الصراع ضرورة مُلحة لمشكلة ميتافيزيقية كهذه أم لا؟

وإذا كان إخوان الصفا وفلاسفة الإسلام قد تأثروا بالفكر اليوناني فكان لَزاماً عليّ أن أوضح بشيء من الإيجاز آراء كلّ من أرسطو وأفلوطين وأفلاطون، في ثنايا الحديث عن فلاسفة الإسلام والمتكلمين.

***

(1) د. عـاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٥٧.
(2) إخـوان الصفا: الرسائل - ج١ ص ٩٨ (رسالة العدد)، ايضا: ج٢ ص ١٣٢ (رسالة الطبيعة).
(3) ابن حزم: الفصل.. ج١ ص ١٦ وما بعدها.
(4) ابو البكرات البغدادى: المعتبر في الحكمة - ج٣- الجزء الإلهي - ص ٤٣.

٣. كيف عالج فلاسفة الإسلام مشكلة الحدوث والقدم؟

لقد عالج الكندى أول فلاسفة العرب والإسلام، مشكلة حدوث العالم وقدمه، فى أغلب كتبه ورسائله (*)، وانتهى إلى القول بأن العالم حادث وليس قديماً، مختلفاً فى رأيه هذا عن مذهب الفيلسوف اليونانى أرسطو الذى انتهى إلى القول بقدم العالم، وموافقاً لآراء المتكلمين فى عصره، ويدلل أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى على ذلك بأن فلاسفة العرب لم يقفوا إزاء التراث اليونانى الفلسفى موقف الموافق والمؤيد على طول الخط بل حاولوا التوفيق بين المجالات الفلسفية والمجالات الدينية الإسلامية (١). وأصدق مثال لذلك التوفيق هو ما سنراه عند الفارابى، أما إخوان الصفا لم يحاولوا ذلك رغم فلسفتهم التوفيقية التلفيقية، بل كانت لهم فى قضية الحدوث والقدم آراء غاية فى الجدة والأصالة.

نود أن نقول: إن الكندى تابع متكلمى عصره فى قوله بفكرة التناهى، تناهى الزمان، وتناهى الأشخاص، أى لابد من الانتهاء إلى زمان مُحدود، مُوجود وليس للزمان عنده اتصال لا نهاية له، فكل مُحدث إذن له بداية ونهاية، ولا يعتقد الكندى بلا تناهى العالم، بل لابد من وجود بداية للعالم. ونرى أن ابتعاد الكندى عن أرسطو فى تلك المشكلة راجع إلى العقيدة الإسلامية حيث الإبداع أى الخلق من عدم، أى إيجاد الشيء من لا شيء إيجاد لا يسبُق بمادة ولا بزمان. ومعنى هذا أن الزمان إذا كان عبارة عن المدة التى تعدها الحركة ـ كما سبق وإن ذكرناه ـ أى أنه عدد الحركة بحيث إذا كانت حركة زمان؟ وإذا لم يكن حركة لم يكن زمان، وهذه الحركة لدى الكندى هى الجرم، الذى هو متناه فإن هذا يؤدى إلى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الآنية (٢).

ولقد انتهى الكندى إلى القول بحدوث العالم على أساس تناهى الزمان، ويحاول الكندى إقامة البراهين على حدوث، العالم مخالفاً بذلك أرسطو، وأتباعه كما قلت من

(*) من هذه الرسائل: رسالته فى حدود الأشياء ورسومها، ورسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ورسالته فى الفاعل الحق الأول التام، ورسالته فى إيضاح تناهى جرم العالم.... وغيرها.

(١) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق. ص٦٩ ـ انظر أيضاً: د. أحمد فؤاد الأهوانى ـ أعلام العرب ـ الكندى ـ فيلسوف العرب ـ العدد ١٠٨ ـ المقدمة.

(٢) الكندى: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ـ تحقيق د. أبو ريده ـ ص٢٩٥.

قبل. وموافقاً للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره. ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة، فكل ما هو فى العالم متحرك، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يذهب أرسطو وإخوان الصفا أيضاً. وكما أن الزمان يكون مع الحركة والحركة تكون مع الزمان، وكما أن الحركة إنما هى حركة الجرم، فإن كل ثمة جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم يكن حركة. ومن هنا يرى الكندى أن الجرم والحركة والزمان لا يُسبق بعضها البعض فى الوجود إذ هى معاً [1]، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لا نهاية ولا بداية لهم، ولكن الزمان ليس خطاً ولا سطحاً، ولا جرماً، فكيف السبيل إلى إثبات تناهيه مع العلم بأن أرسطو ذهب إلى تناهى العالم فى المكان، وإلى أنه لا نهاية له من جهة الزمان، وهنا نجد الدكتور/ الأهوانى يذكر لنا الحيلة التى لجأ إليها الكندى، وهى عدم الفصل بين الجرم والحركة والزمان، ولما كان الزمان كمية ـ أى يقبل المساواة واللامساواة ويخضع للقياس ـ فهو متناه بالفعل مثل سائر الكميات. ولكن هذه الحجة ليست كافية فى نظره ولذلك عززها بأن أدمج الزمان فى الجرم، وجعل الجرم متحركاً، وافترض للزمان بداية أولى متناهية، وبذلك تكون المسلمات التى افترضها ثلاثة وهى:

أ ـ الزمان كمية وكل كمية فهى متناهية.

ب ـ الزمان ذو أول متناه.

ج ـ الزمان محمول فى الجرم فهو متناه.

أما حقيقة الزمان فإنه: «مدة تعدها الحركة فإن كانت حركة كان زمان، فإن لم تكن حركة لم يكن زمان [2]» كما سبق القول، وبالرغم من اختلاف الكندى مع أرسطو فى تلك المشكلة إلا أنه يتفق مع أفلاطون بل متأثر به. كما فطن إلى ذلك صاعد الأندلسى [3]

---

(١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ ص٣٤٩.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى: أعلام العرب ـ الكندى ـ ص ١٥٥ ـ مرجع سابق. (وللكندى طرق عديدة للبرهنة على تناهى الزمان ـ انظر فى ذلك تفصيلاً: الكندى ـ رسائل الكندى الفلسفية ـ تحقيق د. أبو ريده ج ١ ص ١٩٦/ ١٩٧).

(٣) صاعد الأندلسى (أبى القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد): طبقات الأمم ـ ص٦٩ ـ طبعة بيروت ١٩١٢م.

ـ فى القول بحدوث العالم والزمان والمكان إلا أن بواعث كل منهما تختلف عن الآخر. علاوة على أن الكندى ينكر وجود أى شىء، لكن قبل حدوث العالم، بينما يذهب أفلاطون إلى وجود ما يشبه المادة، مادة سابقة على وجود هذا العالم. ويبدو أن هذه المادة الأولى هى الهيولى القديمة التى عرفت عند المسلمين (١).

والملاحظ أن الكندى لا يجارى أفلاطون فى خيالاته عن كيفية خلق المادة الأولى فى قصة طيماوس (*)، ولا يستهويه مذهب أرسطو فى المادة العاشقة للصورة والله. ولم يتأثر بنظرية الصدور التى نادى بها الأفلاطونية المُحدثة، والتى حاولت أن تقرب المسافة بين الله الواحد المجرد عن المادة، والمادة المتغيرة، أما الكندى فقد أعلن: «أن هذا العالم محدث ومن لا شىء ـ ضربة ـ واحدة من غير زمان، ومن غير مادة ما، بفعل القدرة المبدعة المطلقة ـ من جانب علة فعالة أولى هى الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه، ومدة هذا البقاء متوقفة على الإرادة الإلهية، ولو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة بلا زمان» (٢).

---

(١) د. ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ـ ص٢٢٥ ـ مرجع سابق.

(*) يذهب Archer-Hind فى ترجمته وتعليقاته على طيماوس إلى عدم الأخذ بالمعنى الحرفى للمحاورة، وهو تحت تأثير الأفلاطونية المُحدثة وشراحها، ويرى أن الله عند أفلاطون فى خلقه العالم يخلق نفسه، أنه يعمل ذاته وفق قانون وجوده هو. وأن خالقاً لا يخلق، مثل فكر لا يفكر، وأن مراحل الصنع فى طيماوس لا تستغرق زمناً، ولا تحدث فى زمان، وليس لها أية علاقة مهما تكن بالزمن. فالقصة كلها رمز لتتابع عمليات التفكير التى هى موجودة معاً، ولا تكون أبداً، وكل التتابع فى العمليات يعود إلى ظواهر الفكر التى لا علاقة لها للزمان ولا للمكان. ولذلك لا سبيل إلى مناقشة أزلية العالم المادى فى نظام أفلاطون. والخلاصة أن أرثر هاند يستدل على أن عمليات خلق العالم فى محاورة، طيماوس هى مجرد تورية ورموز، فى حين أن تايلو أحد مترجمى المحاورة يشير إلى مقاطع ربما يفهم منها حدوث العالم والزمان، ومقاطع أخرى ربما يفهم منها قدم العالم ـ انظر فى ذلك: د. حسام الألوسى ـ الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ـ ص ٤٥٩ ـ مرجع سابق. ويذهب صاحب تاريخ المذاهب الفلسفية أن الكندى وإخوان الصفا أخذا من كتاب طيماوس الأفلاطونى ما يوجد فى كلامهم عن أهمية العدد فى العالم، والمناسبات العددية فى المخلوقات وكذا أغلب رسائلهم الفلسفية ـ انظر فى: سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية. ج ٢ ص ٣٥٨.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ـ تحقيق د. أبو ريده. ج ١ ص ٦٢.

تلك هى معالجة الكندى لمشكلة حدوث العالم وقدمه، والتى انتهى فيها إلى أن العالم حادث مخالفاً لأرسطو، ومتفقاً مع أفلاطون، فإذا كان هذا موقف أول فلاسفة العرب، فماذا كان موقف المعلم الثانى ؟

أما الفارابى ـ المعلم الثانى ـ فيبين فى مقدمة كتابه الهام «الجمع بين رأيىّ الحكيمين» المسائل التى سيبحثها، ومنها مسألة حدوث العالم وقدمه، وأوردها فى المسألة الحادية عشرة [(١)].

وسبق القول إن أرسطو من القائلين بقدم العالم بينما أفلاطون من أنصار القائلين بحدوث العالم. ويقف الفارابى موقفاً بين رأيىّ الحكيمين، قائلاً: إن قول أرسطو بالقدم جاء فى معرض فرض افتراضه من منطقه، ويصف الفارابى من ادعى على أرسطو ذلك بأنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلاً طرفيها قياس من مقدمات زائفة مثل ذلك «هذا العالم قديم أو ليس بقديم»، فقد ورد لفظ القدم هنا على سبيل المثال وليس على سبيل الاعتقاد، وما كان غرض أرسطو فى هذا المجال إلاّ بيان القياسات الزائفة، فقد كان من الذائع حينئذٍ التناظر فى أمر العالم: هل هو قديم أم محدث ؟ وهذا يتطابق مع تساؤل إخوان الصفا، والذى أوردته فى التمهيد عن المشكلة فى الصفحات السابقة وما دعاهم كذلك إلى القول بأن أرسطو قال بقدم العالم ـ على حد قول الفارابى ـ هو ما قاله أرسطو فى كتابه السماء والعالم من أن الكل ليس له بدء زمانى فظن البعض من الناس أنه يقول بقدم العالم وما كان غرض أرسطو إلاّ أن يبين أن العالم لم يتكون أولاً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً فى الزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى، ويصح أن يكون عن إبداع البارى جل جلاله، إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان، وهكذا يحاول الفارابى التوفيق بين قول أفلاطون بحدوث العالم، وقول أرسطو بالقدم [(٢)].

---

(١) الفارابى: الجمع بين رأيىّ الحكيمين، أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس: تحقيق وتقديم د. ألبير نصرى نادر، ص ٨٥ وما بعدها، الطبعة الأولى ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ ١٦٩٠م. وهذا بخلاف طبعة مصر ـ السعادة ـ ١٩٠٧ ـ مرجع سابق.

(٢) سعيد زايد: مقال بعنوان: الفارابى والتوفيق ـ دراسة لكتابة الجمع بين رأيىّ الحكيمين ص١٦٤/١٦٥ ضمن كتاب تذكارى تقديم وإشراف د. مدكور بعنوان: أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته.
انظر أيضاً: لنفس المؤلف مقال ـ بعنوان: الفارابى والجمع بين رأيىّ الحكيمين ـ تراث الإنسانية ـ المجلد التاسع ـ ٢ ـ ص ٢٢٥ ـ ١٩٧١م.

ولكن الفارابى بحق لا يريد ذلك، ولا يقصد هذا المعنى، والفارابى نفسه فى قوله بالفيض أو الصدور يؤدى إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه، إذ أن القول بالفيض يتناسب مع القول بقدم العالم [١] وابن طفيل ينتقد الفارابى، ويذكر أن ما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة كثيرة الشكوك والاضطراب، وعلى الرغم من ذلك هناك من يضع الفارابى فى مكانة خاصة بين فلاسفة العرب والمسلمين، وإذا كان ابن خلكان مثلاً يقول عنه: إنه أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق، فالدكتور/ عاطف العراقى يضع الفارابى من أكبر فلاسفة المسلمين فى المشرق العربى فقط [٢]، وإن سبعين فى رسائله يصفه بأنه أفهم فلاسفة الإسلام، وما سينيون أيضاً ممن يَثنُونّ على الفارابى والدكتور/ مدكور اهتم بالفارابى اهتماماً خاصاً، وأفرد له رسالة دكتوراه باللغة الفرنسية [٣]، ولكن هذا كله لا ينسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً، ومن تناقض أحياناً أخرى. وقد سبق لابن طفيل وابن سبعين، أن لاحظًا ذلك، وخير مثال لذلك رأيه فى بقاء النفوس، ورأيه فى تلك المشكلة التى نحن بصددها، وكذا مسألة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون، وما وقع فيه من أخطاء، وأن هذه المحاولة خاطئة قلباً وقالباً، ومقضى عليها بالفشل، ونطرح التساؤل الذى يطرحه أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى بهذا الصدد: ما المبرر العقلى للتوفيق بين آراء لأفلاطون وآراء لأرسطو؟ وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة وخاصة عند ممثليها الكبيرين أفلاطون وأرسطو، يجب أن تكون واحدة؟ إن ما نجده فى كتاب: «الجمع بين رأييّ الحكيمّين يعد دليلاً على تعسف هذه المحاولة وتهافتها، ولقد حاول الفارابى تأويل مذهب أرسطو فى قدم العالم بحيث يخرج من هذا التأويل إلى أن أرسطو لم يقل بقدم العالم، وهذا واضح من النصوص التى قدمناها آنفاً، وكيفية ربطه بين قول أرسطو فى الزمان والحركة ورأيه فى مشكلة الحدوث والقدم. وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، هو كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس المنسوب خطأ إلى أرسطو [٤]، وهو بعض من كتاب التاسوعات الأفلوطينية، كما سبق وأن ذكرت.

---

(١) د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ـ ص٤٦.

(٢) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص٨٧ ـ الطبعة الخامسة ـ دار المعارف ـ ١٩٧٩م.

(٣) بعنوان: La place d'al - Farabi dans l'ecole Philosophique Musulmane Paris 1934.

(٤) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية. ص٨٨/٨٩.

ولقد ذهب أفلاطون بذلك إلى أن أرسطو يقول بحدوث العالم وليس القدم، وينسب إلى أفلاطون القول بحدوث العالم وهذا غير صحيح نظراً لأن أرسطو وأفلاطون كلاهما قال بالقدم، أما عن الفارابى نستطيع القول بأنه يذهب إلى الاعتقاد بقدم العالم استناداً إلى نظريته فى كيفية صدور العالم عن الله، وقوله إن الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، وهو ما يعرف بمشكلة الفيض أو الصدور، ولكن إذا كان العالم لدى الفارابى متكَون فاسد، وفساده لا فى زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها فى زمان، فإن الفارابى بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة على ما سنرى فيما بعد. فقال بحدوث العالم عن معنى أنه مخلوق وأثر الله إرضاءً للدين، وقال بالقدم فى التصور الزمنى وفكرة الزمان إرضاءً للفلسفة [1]، لأن تصور وجوده الذهنى مرتبط بتصور الواجب فهما قديمان فى التصور كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلازمان.

٤ـ معالجة إخوان الصفا للمشكلة وبيان أثر الزمان:

بعد أن عرضت لموقف الكندى والفارابى كفيلسوفين، الأول سابق لإخوان الصفا والثانى يمكن أن نعتبره معاصراً لهم، وقبل أن نعرض لموقف ابن سينا وابن رشد، نجد لزاماً علينا أن نبين كيف عالج إخوان الصفا مشكلة حدوث العالم وقدمه، وذلك تمشياً لمنهجى فى الرسالة من البداية، حيث لا أغفل ـ ولا أستطيع ـ عاملىّ التأثر والتأثير، وكذا منهجى التحليلى التاريخى المقارن الذى ارتسمته لنفسى من البداية.

وإذا تصفحنا رسائل الإخوان نجدهم فى الجزء الأول منها يعقدون فصلاً فى معنى قول الحكماء: هل العالم قديمٌ أم مُحدث؟ ونجدهم أيضاً، وقد حاولوا إثبات أن العالم حادث وأن له نهاية حتى يوفقوا بين نظرية الفيض وبين الشريعة الإسلامية. وناقشوا القائلين بالقدم ـ وأحياناً تلمسُوا لهم الأعذار، فقالوا: «فإن كان المراد بالقديم أنه قد أتى عليه زمان طويل، فالقول صحيح، وإن كان المراد به أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن، فلأن العالم ليس بثابت العين على حالة واحدة» [2]، وذهبوا إلى أن الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت دفعة واحدة مرتبة منتظمة. بلا زمان ولا مكان ولا هيولى، بل بقوله

(١) د. محمد البهى: الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، ص ٢٧٩، مرجع سابق.
(٢) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ١ ـ ص٣٥٨.

تعالى «كن فيكون» مصداقاً لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(١)، ويواصل إخوان الصفا كلامهم عن الأجسام فى معرض حديثهم عن مشكلة حدوث العالم وقدمه، والأجسام عندهم نوعان: أجسام فلكية، وأجسام طبيعية، ويقولون: «.. اعلم يا أخى أن الحافظ للعالم على هذه الصورة هو سرعة حركة الفلك المحيط والمحرك للفلك هو غير الفلك، وأن تسكين الفلك عن الحركة بطلان العالم، وإنما يكون طرفة عين كما قال الله عز وجل: ﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ (٢) واعلم أن وقف الفلك عن الدوران والكواكب عن سيرها، والبروج فى طلوعها، وغروبها وتبطل صورة العالم وقوامه، وتقوم القيامة الكبرى» (٣).

فالإخوان هنا ربطوا العالم بالأجسام وإبطال صورة العالم بحركات الأفلاك، ووقوف دوران الفلك بقيام القيامة الكبرى.

أ ـ حدوث العالم ونظرية الفيض ـ

كما قلت من قبل ـ حاول إخوان الصفا أن يثبتوا أن العالم حادث، وأن له نهاية حتى يوفقوا بين نظرية الفيض ذات التأثير اليونانى، وبين الشريعة الإسلامية، وترجع نظرية الفيض التى لعبت دوراً هاماً فى الفلسفة الإسلامية إلى الأفلاطونية المحدثة، وأول من قال بها هو أفلوطين مؤسس هذه المدرسة (٤).

ويعتبر بعض المؤرخين أن أوريجين هو مؤسس الأفلاطونية المُحدثة، كما أن البعض الآخر يعدُّون آمونيوس سكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠م) هو المؤسس الحقيقى لها، وأن أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م) هو الذى جدد الفلسفة الأفلاطونية، مازجاً معها مختلف المذاهب الفلسفية اليونانية، من فيثاغورية ومشائية ورواقية (٥).

---

(١) سورة يس: آية ٨٢ (انظر أيضاً: سورة البقرة: ١١٧، سورة آل عمران: ص ٤٧، سورة مريم: ٣٥ وغيرها).

(٢) سورة النحل: آية: ٧٧ (جزء منها) ولقد ورد لفظ الساعة فى القرآن الكريم حوالى ٤٨ مرة بمفاهيم مختلفة.

(٣) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ١ ـ ص ٣٥٩.

(٤) عمر الدسوقى: إخوان الصفا ـ ص ١٧٠ ـ مرجع سابق.

(٥) د. ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام. ص١٧٦/١٧٧ ـ مرجع سابق.

ومجمل نظرية الفيض هذه أن لهذا العالم ظواهر جمة، وهو دائم التغير، ولم يوجد بنفسه، بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهو الذى صدر عن العالم (واحد غير متعدد وهو أزلى أبدى قائم بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا الخالق إلاَّ أنه يخالف كل شئ ويسمو على كل شيء، ولما كان الله فوق العالم فلا يمكن أن يخلق العالم مباشرة)، فتقرر هذه النظرية أمرين متناقضين ـ

أحدهما: أن الله علة العالم وسبب وجوده.

وثانيهما: أن الله فوق العالم، ولا يستطيع أحد أن يتصل به ويخلقه.

فكيف فسرت النظرية هذا التناقض ووفقت بين الرأيين؟

لم تلجأ إلى المنطق والفلسفة، وإنما لجأت إلى الشعر والاستعارة فقال أفلوطين: إن تفكير الله في نفسه، وكماله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم (الله.. الواحد.. النفس الأولى..) [1].

ونظرية الفيض هذه تأثر بها الفارابى كما تأثر بها إخوان الصفا. ولهم في ذلك مراتب للموجودات، ويقسمها الإخوان نوعان: كليات، وجزئيات.

فالكليات تبتدئ من أتمها ثم الأدون فالأدون إلى آخرها، وهى تسع مراتب: أولها وأولاها البارى تعالى (الله) والذى علتها كلها، ثم العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم الهيولى الأولى ثم الجسم المطلق، ثم الفلك، ثم الأركان الأربعة (النار والماء والهواء والأرض)، ثم المولدات الثلاثة (المعادن ـ النبات ـ الحيوان).

أما الأمور الجزئيات فهي عكس ذلك تماماً [2]، تبتدئ من أنقص الحالات ثم ترتقى أولاً فأولاً إلى أفضل الحالات.

ونلاحظ أن الله عز وجل فى كلاً النظريتين: الإسلامية واليونانية هو التمام والمبدع،

---

(١) عمر الدسوقي: إخوان الصفا: ص١٨٦.

(٢) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٥٦/٥٧ ـ انظر أيضاً: ج ٣ ص ٢٠٠/٢٠٢ (ويتضح تأثر الإخوان في مراتب الموجودات ونظام المخترعات، وأنها مطابقة لمراتب الأعداد المفردات المتتاليات عن الواحد بالفيثاغوريين، وأن الموجودات بحسب العدد وطبيعته، وأن الواحد وما بعده محتاج إلى الغير وهو العاد).

وعنه صار العالم، ولقد بين إخوان الصفا في رسالة الآراء والمذاهب بأن العالم مُحدث مُبدع وكائن بعد أن لم يكن، وأن مبدعهُ ومخترعهُ ومُحدثهُ وخالقهُ ومُصورهُ هو البارى جل جلاله أبدعهُ كما شاء، وكيف شاء في أي وقت شاء، بقوله تعالى ﴿كن﴾ فكان، كما بينوا ذلك أيضاً في رسالة المبادئ العقلية [١] . ولقد كان لفكرة الزمان أثرها الواضح حتى في الحوادث والكائنات التي تحت فلك القمر على ما سنرى الآن.

ب ـ الحوادث والكائنات التي تتكون وتفسد تحت فلك القمر وأثر الزمان فيها ـ

لقد عقد إخوان الصفا فصلاً في الرسالة الخامسة من الجسمانيات الطبيعيات [٢]، وذكروا فيه طرفاً من الحوادث والكائنات التي تتكون وتفسد تحت فلك القمر بطول الأزمان والدهور والأدوار والأكوار، كما بينوا أيضاً كيفية فناء العالم، وكيفية نشأة الآخرة والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران، والوصول إلى الجنان وكيفية مجاورة الرحمن، وذلك في رسالة البعث والقيامة [٣]، وكما أوضحت من المباحث السابقة إذ تبين بالبراهين المنطقية والدلائل العقلية بأن عالم الأفلاك وجواهر أشخاصها لا تمتزج بعضها ببعض ولا تختلط أجزاؤها، ولا يتكون منها شيء غيرها، بل هي باقية بما هي عليه الآن بطول الأزمان والدهور والأدوار، وأنها لا تتغير ولا تفسد، ولا تستحيل مادامت لها هذه الحركة الدورية والأشكال الكروية ـ إلا أن يشاء الله مُبدعها وخالقها أن يُبطلها دفعة واحدة بلا زمان أو على التدريج.

.. ويقسم إخوان الصفا استحالة الكائنات الفاسدات التي تحت فلك القمر إلى خمسة أنواع هي:

النوع الأول: استحالة الأركان الأربعة بعضها إلى بعض (في رسالة الكون والفساد)[٤].

---

(١) نفس المصدر السابق: ج ٣ ص ١٩٩.

(٢) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٢ ص ٨٧ (الرسالة الثامنة عشرة من الرسائل ـ في بيان تكوين المعادن).

(٣) نفس المصدر السابق ج ٣ ـ ص ٢٨٧ (الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات).

(٤) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها.

النـوع الثانـى: حوادث الجو وتغيرات الهواء (فى رسالة الآثار العلوية) [1].

النوع الثالث: استحالة الكائنات الفسادات التى تتكون وتنعقد فى باطن الأرض، وعمق البحار، وجوف الجبال، وهى الجواهر المعدنية (فى رسالة تكوين المعادن) [2].

النوع الرابـع: استحالة النبات والأشجار، وهو كل جسم يتغذى وينمو (رسالة النبات)[3].

النـوع الخامس: استحالة الحيوان، وهو كل جسم مُتحرك حساس (رسالة الحيوانات)[4].

ويقرر إخوان الصفا أن هذه الأشياء التى ذكروها تتكون وتحدث، وتتغير وتفسد بطول الزمان والدهور والأدوار وتناوب الليل والنهار وتعاقب الشتاء والصيف، على الأركان الأربعة التى هى: الأرض (التراب) والماء والهواء والنار، إنما يكون باختلاف أحوالها بحسب موجبات أحكام النجوم فى القرانات والألوف (الشيء المألوف) والأدوار وبحسب أشكال ومسيرات الكواكب ومطارح شعاعتها من الأوتاد [*] والآفاق.

وختاماً لهذه النقطة نقول: إن الإخوان بعد أن فرغوا من ذكر أدوار الأفلاك والكواكب وحركاتها وقِرانها فى السنين والدهور، وكم هى؟ وكيف هى؟ فاتضح لنا مدى أثر الزمان فى الحوادث والكائنات، وأن لكل كائن وحادث تحت فلك القمر أربع علل ـ ذكرناها بإيجاز من قبل ـ وسنوضح ذلك تفصيلاً عند الحديث عن مشكلة السببية.

ج ـ قياس الشاهد على الغائب والاستدلال على حدوث العالم ـ

من أدلة إخوان الصفا على حدوث العالم، وتصورهم لهذا الحدوث، وكيفية الإبداع

(١) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٦٢ وما بعدها.
(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٨٧، ٨٨.
(٣) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ١٥٠.
(٤) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ١٨٧.
(*) الأوتاد هى المنازل الأربعة الرئيسية من منطقة البروج، وهذا يختلف عن مصطلح الأوتاد الذى لدى الصوفية (راجع فى ذلك رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء ـ ص ٨٩ ـ طبعة بيروت).

نجد نصوصاً من رسائلهم، تدل على ذلك ومنها قولهم: «وإنما احتاج العلماء والعقلاء إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، وقياس الجزء على الكل، على أن العالم مُحدث عند حيرة عقوله، فإذا فكروا في حدوثه وكونه بعد أن لم يكن وبحثوا عن تلك العلة الداعية للصانع إلى الفعل، إن لم يكن فعل، وهي العلة التي تُسمى العلة التمامية التي هي من أجلهاَ يفعل الفاعل فعلهُ» (١).

ولما فكر كثير من العقلاء في هذه العلة وبحثوا عنها لم يعرفوها، وهكذا أيضاً لما فكروا في أمر الفاعل، وهنا يتساءل الإخوان: متى فعل؟ وفي أي زمان عمل؟ وفي أي مكان؟، لم يعرفوها ولم يتصوروا ذلك، وطال بهم التفكير وطلبوا مثل هذه المباحث، والتفكير في أشياء ليست في طاقة الإنسان معرفتها، ولا في قوة نفسه وتصورها، فعند ذلك دعاهم جهلهم وحيرتهم إلى القول بقدم العالم، وأزليته بغير علم ولا بيان إلاّ أوهام كاذبة وتخيلات باطلة وتمويهات مموهة، وقد علم الله تعالى قبل أن يخلقهم أنه ستعرض لهم هذه الشكوك والحيرة فأزاح عللهم بأن أراهم أشياء لا يشكون فيها، ولا في كونها ولا في حقيقته، لتكون مثالاً لهم وقياساً على ما يشهدونهُ ويتصورونهُ في حدوث العالم وصنعهُ، ومن هنا احتاج العلماء والعقلاء إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، في أن العالم حادث مُخالفين ـ ولأول مرة ـ أرسطو القائل بقدم العالم.

ولقد جعل الله أثر الصنعة باقية في المصنوع يشاهدونها ليلهم ونهارهم من دوران هذه الأفلاك حول المركز، وسير الكواكب فيها وتعاقب الليل والنهار والشتاء والصيف على الأركان الأربعة والتغيرات والاستحالة، وتكوين الكائنات الفاسدات.

كل هذه دلالات للعقول وشواهد للنفوس على حدوث العالم، وتكوينه بعد أن لم يكن إذ لم يوجد في جميع هذه الكائنات الجزئية شيء خال من علة فاعلية وعلة هيولانية وعلة صورية وعلة تمامية. ولقد بين إخوان الصفا ما لهذه العلل في حدوث العالم وكونه في رسالة المبادئ العقلية (٢).

---

(١) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٢ ص ١١٥.
(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ ـ ص ٣٥٥.

د ـ كيفية حدوث العالم لدى إخوان الصفا:

يقول إخوان الصفاء: إن العلة فى صعوبة التصور لحدوث العالم، وكيفية إبداع البارى تعالى له من غير شيء هو من أجل جريان العادة فى الشاهد، وإن كل مصنوع فإن صانعه يعمله من هيولى ما وفى مكان ما وفى زمان ما بحركات وأدوات وليس حدوث العالم وصنعه وإبداع البارى تعالى له هكذا، بل أخرج من العدم إلى الوجود هذه الأشياء كلها، أعنى الهيولى والمكان والزمان والحركات والأدوات والأعراض، فمن أجل هذا لا يتصور كيفية حدوث العالم. وإبداعه [1]. وقد يُفهم من هذا النص أن إخوان الصفا لا يقولون بحدوث العالم ولكن بما أنهم أصلاً محيَّرون فى أفكارهم ونصوصهم التى تحتاج إلى عمق ونقد، فإننى أود أن أوضح أن هذا القول فى صعوبة تصور الحدوث مُوجه إلى مُنكِرى الحدوث وليس لمُثبتيه، ومن هنا نجدهم بعد ذلك يقررون أن كل لبيب عاقل إذا فكر فى كيفية حدوث العالم وإبداع البارى لهم، وخلقه أطباق السموات والأرض، وتركيبه أُوكر الأفلاك، وتدويره أجرام الكواكب البسيطة والأركان الأربعة وتكوينه المولدات الثلاثة منها، فلابد وأن يعتقد فيها أحد الآراء الثلاثة وهى :ـ

الأول: إما أن يظن ويتوهم بأنها أبدعت دفعة واحدة وأخرجها البارى تعالى من العدم إلى الوجود على ما هى عليه الآن.

الثانى: أو يظن ويتوهم بأنها أبدعت على تدريج، فأخرجت على ترتيب أولاً فأول إلى آخرها على مر الدهور والأزمان.

الثالث: أو يقول بعضها دفعة واحدة، وبعضها الآخر على التدريج.

إذ ليست فى القسمة العقلية ـ لدى الإخوان ـ غير هذه الثلاثة، ويحللوا أفكارهم بقولهم:

«فأما من يظن ويقول إنها أبدعت دفعة واحدة بلا زمان فلا يجد على ذلك دليلاً من الشاهد فيتشكك فيما يقول. وأما من يقول إنها أبدعت وأخرجت من العدم إلى الوجود على تدريج ونظام وترتيب فهو يجد على ما يقول شواهد كثيرة من الموجودات باستقراء

(١) نفس المصدر السابق ج ٣ ص ٣٤٦.

واحد. وأما من يقول إن بعضها أبدع وأحُدث دفعة واحدة وبعضها على التدريج فهو يحتاج إلى أن يبينها ويشرحها ويفصلها» (١).

.. وبنقد وتحليل النص السابق، نجد أن إخوان الصفا من أنصار الفريق الثاني ـ أى أن الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج، فأخرجت على الترتيب أولاً فأول إلى آخرها على مر الزمان والدهر، وهذا دليل على أهمية فكرة الزمان عند إخوان الصفا، وأن لها دوراً بارزاً فى آرائهم وفلسفتهم، فأصحاب الفريق الأول ينعدم لديهم فكرة الزمان وأصحاب الفريق الثالث تتأرجح لديهم فكرة الزمان بين الإنكار والإثبات، ومن هنا مُحتاجين إلى البيان والشرح والتفصيل.

ولقد ناقش إخوان الصفا مشكلة حدوث العالم وقدمه، بالعقل والاستقراء مما يدل على أصالتهم فى هذا المجال، حيث إن لهم فى ذلك شواهد كثيرة من الموجودات الطبيعية باستقراء واحد، وقد ربطوا أدلتهم العقلية بالشواهد الطبيعية والآيات القرآنية، وفى فصل آخر يقدم إخوان الصفا مبررات اختيارات لهذا الحل للمشكلة فى قولهم:

«وذلك أن الهيولى الكلى، أعنى الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منه عن الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكرية الشفافة وتركب بعضها فى جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها، وانتظمت نظامها..» (٢).

وإذا كان هذا الاختيار يمثل جزءاً طبيعياً ميتافيزيقياً من الموجودات، وعلم الفلك، فإن لهم دليل من الشرع، ودليلهم على ذلك قول الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّام﴾ (٣) ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام﴾ (٤) وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّون﴾ (٥).

---

(١) اخوان الصفا: الرسائل ج ٣ ص ٣٥١.
(٢) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٢ ص ٣٥٢ وما بعدها.
(٣) سورة الفرقان: آية: ٥٩.
(٤) سورة هود: آية: ٧ (انظر أيضاً: سورة الأعراف آية: ٥٤، وسورة يونس آية ٣).
(٥) سورة الحج: آية: ٤٧.

فأما الأمور الإلهية الروحانية عندهم فحدوثها دفعة واحدة مرتبة منتظمة- بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان بل بقوله «كن فيكون»، والأمور الروحانية والإلهية عند إخوان الصفا هى: العقل الفعال (تأثير أرسطى) والنفس الكلية (تأثير أفلاطونى) ، والهيولى الأولى والصورة المجردة، والعقل هو نور البارى تعالى وفيضه (تأثير أفلوطينى) الذى فاض أولاً، والنفس هى نور العقل وفيضه الذى أفاضه البارى عنه، والهيولى الأولى هى ظل النفس وفيئها، والصورة المجردة هى النفوس والأصباغ والأشكال التى عمتها النفس فى الهيولى بإذن الله تعالى وتأييده لها بالعقل، وهذه الأمور كلها بلازمان.[1]

فإخوان الصفا فى الأمور الطبيعية الفيزيقية المُحدثة المُبدعة يثبتون الزمان ويُظهرون دوره، وفى الأمور الإلهية (الميتافيزيقية) والروحانية يُنكرون الزمان ويُقلصُون دوره.

وفى موضع آخر من رسائلهم نجد الإخوان يذكرون أن كثيراً من الناس العقلاء إذا فكروا فى كيفية حدوث العالم ، وخلق السموات والأرض ظنوا وتوهموا أن ذلك فى زمان ومكان قياساً على أفعال البشر، وإذا سمعوا من أهل البصائر وقولهم بأن العالم لا فى مكان لا يتصورون كيفية ذلك، فإذا قيل لا فى زمان ظنوا وتوهموا أنه قديم بلا حجة ولا برهان[2] ويبطل إخوان الصفا قول القائلين بقدم العالم، ويبينوا العلة الداعية إلى القول بحدوث العالم عن علة واحدة فى فصل مستقل بقولهم: «اعلم أن القائلين بحدوث العالم طائفتان:-

إحداهما: تعتقد أن العالم مُحدث مصنوع، وله علة واحدة مُبدعة مُخترعة وهو حى قادر حكيم، وهذا رأى الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم، وبعض القدماء الموحدين والحكماء منهم.

والأخرى: ترى وتعتقد أن العالم مُحدث مصنُوع، ولكن ترى وتعتقد أن له علتين اثنين، قديمتين أزليتين.

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل: ج٣ ص ٣٥٢ ، ٣٥٣

(٢) نفس المصدر السابق: ج٤ - ص ٢٠

وهذا الخلاف من إحدى أُمهات الآراء والمذاهب المتفرعة بها، ولكن كيف كان ذلك ؟

يُرجع الإخوان السبب في ذلك إلى نظرهم إلى الشرور التي تجرى في عالم الكون والفساد والذى هو دون فلك القمر، وذلك أنهم رأوا من القبيح والشنيع أن يكون صانعا واحدًا، ثم يترك عالمه مملوءًا بالشرور والفساد، ولا يمنع من ذلك ولا يُغيرهُ، وإذا كان لا يقدر عليه فقد وجب علة أخرى لأن الشرور أفعال، والفعل لا يكون إلاَّ من فاعل ومنفعل.

وينعت الإخوان هؤلاء القوم بقولهم: «.. هذا كان نظرهم وإلى هنا كان مبلغ علمهم، وإلى هذا أدى إجتهادهم في البحث والقياس، ولكن ما هى علة كون الشرور فى العالم ؟

هذه المسألة أيضًا من إحدى أمهات أسباب الخلاف بين العلماء في الآراء والمذاهب، وذلك إنه منذ كان الناس في الدنيا، والعلماء مختلفون فى علة كون الشرور فى هذا العالم.. لمن هو؟ ومن الفاعل لها بالحقيقة؟ ومن أين كان أصلها»[١]

ويرد الإخوان على هذه التساؤلات فى فصل مستقل «فى بيان العلة الداعية للقائلين بالأصليين «بقولهم: «اعلم.. وفقك الله أن القائلين بالأصلين طائفتان:-

إحداهما: ترى وتعتقد أن لها فاعلين أحدهما نور خيّر والأخر ظلمة شرّير، وهذا رأى زرادشت وماني، وأتباعهما*، وبعض الفلاسفة الملحدين.

---

(١) نفس المصدر السابق- ج٤ ص ٦٥

(*) تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير، ولكن المستشرق جاكسون فى كتابه «حياة زرادشت» أثبت بالأدلة العلمية أن زاردشت شخصية حقيقية عاش فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ١٥٨٣ق.م، وكان يقيم باذربيجان، وقد انتظر الدين الذى يبشر به من بلخ إلى فارس، وله كتاب مقدس اسمه الإبستاق Avesta أما مانى فقد ولد فى أوائل القرن الثالث الميلادى و.كانت تعاليمه مزيجًا من الأفكار الزرادشتية والمسيحية، وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص بالثنائية الفارسية وتكلم عن إمتزاج النهور بالظلمة، والمانويون أثاروا مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسمانى والروحانى وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة... (انظر فى ذلك د. أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧٦ - ٧٩).

والأخرى: ترى وتعتقد أن إحدى العلتين فاعل، والأخرى مُنفعل يعنُون الهيولى، وهذا رأى الحكماء اليونانيين»[1] وخاصة أرسطو.

وبهذا الإعتبار قالوا، وبهذا القياس حكمواْ بأن حدوث العالم كان سببه من فاعلين اثنين متنازعين، ولكن أحدهما خيرّ والأخر شريرّ، فهذا قياسهم، وإلى هذا الموضع كان مبلغهُم من العلم.

هـ- دعوة إلى القول بحدوث العالم:

وأخيراً نجد الإخوان يؤكدون على القول بحدوث العالم، وأنها أجود الآراء وأنفع الإعتقادات ولهم فى ذلك سُبل وطرق تختلط فيها صفات الله تعالى مع صفاء النفس من الشوائب، ويؤكدون أن الشرور ليست من عند الله، ولكن من الناس، ومن هنا وجب الطاعة والإنقياد، ولعلهم فى ذلك يستخدمون أسلوب الدعوة، وجذب المريدين وتلك كانت طريقة الشيعة الإسماعيلية، وإخوان الصفا ما هم إلاً طلائع فلاسفة الإسماعيلية، فنجدهم فى فصل بعنوان «فى بيان ماهية أجود الآراء وخير الاعتقادات» يقسمون الناس فى الإعتقادات إلى ثلاثة أنواع :-

- فمنها ما يصلح للخاص دون العام
- ومنها يصلح للعام دون الخاص.
- ومنها ما بين الخاص والعام.

أما فى دعوتهم إلى القول بحدوث العالم نجدهم يؤكدون أن من أجود الآراء، وأنفع الإعتقادات، وما يصلح لجميع الناس من الخاص والعام أن يعتقدوها، ويقروا بها- هو القول بحدوث العالم «وأنه مصنوع وله بارى حكيم وصانع قديم وخالق رءوف رحيم، وأنه قد أحكم أمر عالَمه وأتقن أمر خلقه على أحسن النظام والترتيب، ولم يترك فيه خللاً واعوجاجاً البتة، فإنه لا يجرى فى عالَمه أمر ولا يحدث حدث صغير ولا كبير، دقيق ولا جليل، إلاَ هو يعلمُه قبل كونه، ولا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والأرض»[2]

(١) اخوان الصفا: الرسائل- ج٤ - ص ٦٦

(٢) اخوان الصفا: الرسائل- ج٤ ص٥٥ (راجع أيضاً: آية: ٦١ فى سورة يونس، وآية: ٣ من سورة سبأ).

. . ولمعرفة هذا الرأى لدى إخوان الصفا ليس هناك سبيل إلا بشيئين اثنين هما:-

الأول: الاستبصار والمشاهدة بعلم البصيرة واليقين بالقلب الصافى من الشوائب للنفس الزكية النقية من الذنب بعد تأمل شديد للمحسوسات، ودقة النظر فى المعقولات، ودراسة بالرياضيات، وبحث فى القياسات كما فعل القدماء الحكماء الموحدون الربانيون، وإقرار باللسان وإيمان بالقلب وتسليم بالقول.

الثاني: هو الطاعة، وهو الركن الثانى (عندهم) بعد الاعتقاد الصحيح، وهو الانقياد من المأمورين، والمرءوسين للآمرين الناهين.[1]

* * *

و- تعقيب ونقد:

رأينا كيف كانت لفكرة الزمان عند إخوان الصفا الأثر الواضح من خلال حلولهم لمشكلة حدوث العالم وقدمه واستخدامهم الفلك والمكان والنفس، وكذا قياس الشاهد على الغائب والاستدلال بالموجودات الطبيعية، والاستقراء الواحد، وكيف أن الزمان ملازم للأمور الطبيعية، ومنتفٍ فى الأمور الإلهية الروحانية واتجاه الإخوان وخصوصًا فى استخدامهم لأساليب الدعوة الإسماعيلية[2] - إلى التصوف والإيمان وهذا مالمسناه فى الجزئية الأخيرة. ولقد استخدموا ألفاظًا ومصطلحات صوفية قلبًا وقالبًا، ويختم إخوان الصفا أحد فصول رسائلهم بقولهم: «..فهذا هو الدين النبوى الحقيقى والمنهاج السُنى والسيرة الملكية، وهو أن يكون كل مرؤوس منقاد لطاعة رئيسه فيما فيه صلاح الجميع»[3] ولعلهم هنا يلتمسون الاقتراب من أهل السنة ولكنهم بعيدون جدًا عنهم، هذا بالإضافة إلى اختلاف طريق التفكير وعرض وحل المشاكل بين كلّ منهما.

(١) نفس المصدر السابق: ج٤ - ص ٥٦.
(٢) د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية- ص ٤٩ ومابعدها.
(٣) اخوان الصفا: ج٤ - ص٥٩

٥- معالجة فلاسفة ما بعد إخوان الصفا للمشكلة ونقد الغزالي لهم:-

عندما نقول مابعد إخوان الصفا، فإننا نعنى بهم أول ما نعنى كل من تأثر بفكر وآراء الإخوان، وتمشياً مع منهجى من البداية سأخذ مثالين لهؤلاء الفلاسفة وهما:- ابن سينا وابن رشد، وبينهما سنعرض لنقد الغزالى وهجومه على الفلاسفة، ورد ابن رشد عليه فى «تهافت التهافت».

أ- هل كان ابن سينا توفيقيا في هذه المشكلة؟

لقد كان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة بقدم العالم، وموقف المتكلمين القائلين- وكما سنرى- بالحدوث- ، فبدأ بتفسير معانى الإيجاد والخلق والصنع والإحداث والتكوين والفعل، فهى تعنى أنه قد حصل شىء من شىء آخر، وجود بعد ما لم يكن ، أى أن هذه الألفاظ تعنى وجود الأشياء من عدمه، وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجدها أى البارى عز وجل. ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ، ويرفض القول بالخلق والإحداث والتكوين والصنع على هذا النحو، ويلجأ إلى الإبداع ليفسر به الفعل الإلهى.

ومعنى الإبداع فى نظر ابن سينا: هو «أن يكون من الشىء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط، والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث»[(١)]

وتفسير هذه العبارة، كما يشرحها نصير الدين الطوسى، أن التكوين هو أن يكون من الشىء وجود مادى والإحداث هو أن يكون من الشىء وجود زمانى، خاصًا الموجودات الطبيعية.[(٢)]، على ما ذهب إليه إخوان الصفا قبل ، والتى تخضع للتسخير، فإن الإبداع هو أن يكون الشىء لا عن مادة، ولا عن زمان سابق، خاص بالعقل، وهذا ما نجده فى

(١) ابن سينا: الإشارة والتنبيهات- تحقيق د. سليمان دنيا بشرح نصير الدين الطوسى، ج٣ ص٥٢٤/ ٥٢٥ طبعة ثانية- دار المعارف- مصر
(٢) المرجع السابق: ص ٥٢٥ - الهامش.

الرسالة النيروزية لابن سينا [1] ، ولكن القول بالإبداع لا ينهى القول بقدم العالم، فيكون قديماً قدم العلة الأولى، أى الذات الإلهية، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم والتأخر، فيقول إن المتقدم يقال بخمسة معان:-

أحدها: بالزمان، **والثانى**: بالرتبة أو الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفاً منه. ، **والثالث**: بالشرف، **والرابع**: بالطبع، **والخامس**: بالمعلولية.

والأخيران يشتركان فى معنى واحد هو التأخر بالذات، والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى أخر، فى تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه. والمحتاج بالإعتبار الأول متأخر بالمعلولية، يضرب لنا ابن سينا لذلك مثالاً ويقول: «حركتُ يدى فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح، فتحركت يدى، ثم تحركت يدى، وإن كانًا معًا فى الزمان، فهذه بعدية بالذات» [2] وبالإعتبار الثانى متأخر بالطبع، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط، والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية فى الزمان، ويوضح النصير الطوسى ذلك بقوله: «واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون فى الزمان مع التقدم بالعلية، والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون فى زمان مع المتقدم، بل يمكن أن يكون، ويمكن ألاّ يكون، وذلك حكم الشيخ الرئيس على المعنى المشترك بينهما بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاّوجوب، وهو قوله: «وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً» [3]

إذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان، فإنه لم يبدع فى زمان سابق، ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان، لأنه لا يخلق بعد الإمتناع، ولا يحدث فى الإرادة الإلهية الآمرة أى تغيير، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات، والله علة الخلقة والمبدع لها.

---

(١) ابن سينا: الرسالة النيروزية فى معانى الحروف الهجائية (طبعت ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة) ص ١٣٧ - طبعة ١٩٠٨ م

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات- ص ٥٢٦ - انظر أيضًا:د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق: شرح الطوسى- هامش ص ٥٢٦

فابن سينا يقول بقدم العالم كالفلاسفة رغم أنه حاول التوفيق كما فعل الفارابى من قبل، واتخذ موقفًا مخالفًا لموقف إخوان الصفا أصحاب الحدُوث، مما جعل الإمام الغزالى يهاجمه فى كتابه «تهافت الفلاسفة».

ب- الزمان وحدوث العالم لدى الغزالي:

وإذا كانت مسألة قدم العالم وحدوثه هى المسألة التى تضع حدًا فاصلاً بين المتكلمين والفلاسفة، فإننا نجد الغزالى يفتتح كتابة «تهافت الفلاسفة» بنفس المسألة التى كفر فيها الفلاسفة، ويلخص مذهب الفلاسفة قبل أن يرد عليهم، فيقول «اختلف الفلاسفة فى قدم العالم فالذى استقر عليه الرأى بين جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بالقدم»*، وانه لم يزل موجودًا مع الله تعالى ومعلولاً له ومساوقًا له غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وإن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان»(١).

والزمان عند الغزالى: هل هو قديم؟ أم حادث؟

إن الزمان عنده- كما هو عند المتكلمين حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان هو أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه العالم.، أى وجود ذاتين فقط، فالتقدم يعنى إنفراد البارى بالوجود فقط، ولم يتضمن اللفظ إلاً وجود ذات، وعدم ذات، ولا اعتبار لتقدير شيء ثالث هو الزمان.

وهذا التحليل لفكرة التقدم تهدم أصلاً مشكلة علاقة الزمان بالعالم، فالله متقدم على العالم والزمان معًا، «كما يقول المشاءون بإن الله متقدم على العالم بالذات والطبع والمرتبة والشرف والمعلولة لا بالزمان، وهذا ماقال به ابن سينا كما ذكرت من قبل «والغزالى يوجه حملته الكبرى إلى نظرية الزمن الذى مضى إلى غير نهاية، فعند الغزالى لا يوجد أى فرق منطقى بين مسائل اللانهاية فى الزمان، وفى المكان، فكما أن الفلاسفة قالوا لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء، وهذا القول ينطبق على إخوان الصفا- قال حجة

(*) لا يدخل اخوان الصفا ضمن من كفرّهم الغزالى فى هذه الجزئية حيث إنهم من القائلين بحدوث العالم وليس القدم.

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة- ص ٨٨ (المسألة (١) فى إبطال قولهم بقدم العالم)

الإسلام الغزالي، بإنه لا يوجد وراء، زمن حياة العالم قبل ولا بعد، ولا يوجد خارج العالم امتداد مطلق، فالزمان مخلوق كالعالم.(١).

نود أن نقول إن الغزالي ربما قد تمثل الزمان والمكان كشرطين أساسيين لممارسة صفتنا التخيلية، أو ممارسة إدراكنا الحسي لحقائق خارجة عنا، وهذا التحليل لفكرتي الزمان والمكان تذكرنا بما ذهب إليه الفيلسوف كانط بعد ذلك إلى أن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية الترانسندنتالية أوالمتعالية Transcendentalisme وهو مذهب يقوم على مبادئ وصور تحكم التجربة، وهو مصطلح وضعه المدرسيون ليدللوا به على ما يتجاوز مقولات أرسطو ويلائم الموجودات كالواحد والحق والخير، وأطلق كانط على ما يخص الفكر وحده(٢). وقد هاجم كانط نزعة الواقعية في فهم الزمان والمكان، فقال في رسالته اللاتينية التي ظهرت عام ١٧٧٠ م بعنوان «صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول»: أن الزمان ليس شيئاً موضوعياً واقعياً، كما أنه ليس جوهراً أو عرضاً أو رابطة، بل هو الشرط الذاتي الذي يجعل في وسع العقل البشري أن يخفق ضرباً من التآزر بين جمع الموضوعات الحسية، وفقاً لقانون محدد فالزمان إذن حدس صرف..»(٣)

ج - ابن رشد ومعالجته للمشكلة ونقده للغزالي:

.. كما سبق وأن قلت، إن كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي كان بلا شك سبباً في تأليف ابن رشد للكتاب الموسوم بـ «تهافت التهافت»، وتحول سباب الغزالي للفلاسفة إلى سباب ابن رشد الغزالي، وإن تسمية ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» تعني إدعاءه تناقض أفكار الغزالي التي يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة، وما بين دفتي الكتاب دليل على وجهة نظر ابن رشد، على هذه الدعوى.(٤).

---

(١) د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان. ص ٤٠ / ٤١- مرجع سابق

(٢) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي- تصدير د. إبراهيم مدكور. ص ٤٣ / ٤٤، انظر أيضاً: مصطلحات الفلسفة باللغات الإنجليزية والفرنسية والعربية- عمل- أبو العلاء عفيفي، ود. زكي نجيب محمود، ود. بدوي ود. الفندي ص ٩٥ - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية- القاهرة ١٩٦٤م.

(٣) د. زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية- عبقريات فلسفية. ص ٧١ / ٧٢ - الطبعة الثانية- مكتبة مصر- ١٩٧٢م.

(٤) ابن رشد: تهافت التهافت- ص ١٩ - مقدمة د. سليمان دنيا.

وجدير بالذكر أن الغزالى أخذ اهتمام الباحثين والمفكرين شرقًا وغربًا بين مؤيد ومعارض بخصوص هجومه على الفلاسفة، وبالذات هجومه على ابن سينا وابن رشد وإخوان الصفا فى بعض الأحيان، وهم جميعًا تلاميذ أرسطو ومنهم من يتلمس للغزالى الأعذار فى أنه لم يكن يقصد إلى هدم الفلسفة كمنهج من مناهج العقل، وأسلوب من أساليب الفكر الإنسانى، فمن التجنى أن نقول إنه حارب الفلسفة من حيث أنها فلسفة، بدليل أنه يُعتبر فيلسوفًا ومتكلمًا بالإضافة إلى أنه فقيه وصوفى- بل حارب التيار الهيللينى الوثنى المجافى لروح الدين فى الفلسفة[1]..

وقد أفرد أستاذنا د. عاطف العراقى، مقالة فى «المُشكاة» تحدث فيها عن أثر الغزالى فى مجال الفكر الفلسفى العربى، سواء فى علم الكلام، أو الفلسفة الإسلامية، أو التصوف، وقال: «إن هذا الأثر لا يبدو واضحًا لنا فى أكمل صورة وأدقها وأعمقها إلاّ من خلال كتابة «تهافت الفلاسفة» والكتاب يعبر عن إتجاه أشعرى استفاد الكثير من أبعاده من الجوينى «الملقب بإمام الحرمين» - أستاذه ،والكتاب أيضًا يمثل خلفية تاريخية غاية فى الأهمية حيث يبن الاختلافات بين الفلاسفة ورجال الدين»[2] ولقد تأثر ابن تيمية بهذا الكتاب فى هجومه على الفلاسفة، وأثر أيضًا فى كتابات كثير من المفكرين الإسلاميين فى العصر الحديث مثل جمال الدين الأفغانى فى كتابة «الرد على الدهريين» ، والإمام محمد عبده فى كتابه «رسالة التوحيد» والواقع أن الغزالى قد أحدث أثرًا كبيرًا عن طريق هذا الكتاب، الذى هاجم فيه الفلاسفة على الرغم من أن أكثر الآراء التى قال بها الغزالى فى ثنايا كتابه تعد آراء غير صحيحة فيما يرى الدكتور/ عاطف العراقى، ولا تستند إلى عقل أو برهان، بل إن ما يترتب عليه من نتائج سيئة وضارة قد تعد أكثر عددًا من النتائج الإيجابية والفلسفية[3]، خلافًا لرسائل إخوان الصفا من حيث إنهم لا يعادون علمًا من

(١) د. فتح الله خليف: مجلة عالم الفكر. مقال بعنوان: فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين ص ٦٢ - المجلد الثالث- العدد الرابع- يناير / مارس ١٩٧٣ م

(٢) د. عاطف العراقى: المشكاة (مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإنسانية مُهداة لروح المرحوم د. على سامى النشار) مقال بعنوان: كتاب تهافت الفلاسفة، وأثره فى مجال الفكر الإسلامى ص ١٠١ / ١٠٤- دار المعرفة الجامعية- إسكندرية ١٩٨٥م

(٣) نفس المرجع السابق: ص ١٢٠

العلوم ولا يهاجمون أحداً، بل إن رسائلهم تحتوى على كل العلوم وكل المعارف حتى أصبحت بحق دائرة معارف فلسفية أخذت من كل صوب وحدب، والغزالى فى بحثه فى مشكلة حدوث العالم، وقدمه- أى تلك التى تتناول بالبحث: هل خلق الله تعالى العالم من مادة أولى يعد قديماً؟ أم أن الله تعالى خلق من العدم بحيث يُعد حادثا؟- ينكر على الفلاسفة قولهم بقدم العالم، وهو يعبر عن آراء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة- كما سنرى- ويضاف إلى ذلك أن الغزالى قد استقى بعض آرائه وردوده، الإسلام، فهو يرى أن أكثر ما ذكره الغزالى فى تهافت الفلاسفة يُعد تقريراً لكلام يحيى النحوى، وذلك حين رد على برقلس الذى يقول فيه بقدم العالم[1] . ويقدم لذلك أدلة وحججا[2].

والغزالى يربط بين مشكلة حدوث العالم وقدمه، وموضوع الأدلة على وجود الله- كما فعل من قبل الفيلسوف ابن طفيل- فهو يذهب فى كتابه التهافت إلى تقسيم الباحثين فى المشكلتين أوالموضوعين إلى ثلاثة فرق:

الفرقة الأولى: يسميها فرقة أهل الحق، وهى التى ذهبت إلى القول بحدوث العالم، ولما كان العالم محدثا فله مُحدث أى الله تعالى.

الفرقة الثانية: وهى الدهرية، وهى التى ذهبت إلى القول بإن العالم قديم كما هو عليه الآن، ولم يثبتوا له صانعاً، ومعتقدهم مفهوم، فهم لا يعترفون بوجود الله.

الفرقة الثالثة: هم الفلاسفة، فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك، وهذا المذهب بوصفه متناقضا لا يحتاج إلى إبطال.[3]

ومع ذلك حاول الفلاسفة تقديم الأدلة على وجود الله كالفارابى وابن سينا وغيرهم، والفرقة الأولى لدى الغزالى على صواب فى الرأى ، ومن حق القائل بحدوث العالم أن

---

(١) نفس المرجع السابق: ص ١١٩

(٢) وقد قدم برقلس حوالى تسع حجج ليبرهن بها أن العالم أبدى، وفى الحجة الخامسة يقرر أن السماء والزمان معاً وليس السماء مالم يكن الزمان ولا الزمان مالم تكن السماء.... انظر فى ذلك تفصيلا: حجج برقلس فى قدم العالم- تحقيق : دكتور عبدالرحمن بدوى- ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ٣٤ - ٤٢ - الطبعة الثانية- نظر وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧م.

(٣) الغزالى: تهافت الفلاسفة- ص.١٥٥ (المسألة الرابعة)

يقول بوجود الله ، أى مُحدث لهذا العالم، وهذا ما وجدناه عند إخوان الصفا، وكما قلت فإنهم يدللون على حدوث العالم بصفات الله.

والفرقة الثانية لم تكن على صواب، وإن خلا رأيهم من التناقض بمعنى أن القول بالقدم يؤدى إلى إنكار وجود علة خالقة لهذا العالم. والفرقة الثالثة فهى الفرق المتناقضة إذ كيف يكون العالم قديماً، وفى نفس الوقت ندلل على وجود الله تعالى؟

ولم يكن ابن رشد فى نقده وهجومه على الغزالى أرحم من الغزالى فى هجومه على الفلاسفة بل وصل به الأمر إلى وصفه والحكم عليه بأنه شرير وجاهل؛ ودليلنا هذا النص: «، ولكن إذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو فى وصفه السم على أنه غذاء، فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه، ولذلك استجزنا نحن المتكلم فى هذه المسألة[1] «وابن رشد يقدم دليلاً ثالثاً فى قدم العالم[2]، بعد أن تحدث عن الزمان من قبل[3]، ويرد على الغزالى قائلاً: «.. أما من يسلم إن العالم كان من قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً، لم يزل، فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً، وإن الإمكان فى الأمور الأولية ضرورى»[4]

وجدير بالذكر أن ابن رشد يؤكد أن أكثر القائلين بحدوث العالم يقولون أيضاً بحدوث الزمان، وتلازم الحركة والزمان عنده صحيح، حيث لا حركة بلا زمان، ولا زمان بلا حركة، متفقاً فى ذلك مع إخوان الصفا ، رغم قولهم بحدوث العالم، ويكرر ابن رشد قول أرسطو فى أن الزمان له حد وهو عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها، وفى إلزام قدم الزمان يتفق ابن رشد مع ابن سينا فى طريقة إثبات الزمان[5]

وإذا كانت الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلاً، ولا يزال، أى لم يزل مُخرجاً من العدم إلى الوجود، ولا يزال مُخرجاً، فإن هذه المسألة كانت قديماً ودارت بين آل أرسطو طاليس، وآل أفلاطون، وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن فى

(١) ابن رشد: تهافت التهافت- ص ٢٧
(٢) نفس المصدر السابق: ص١٨٥
(٣) نفس المصدر السابق: ص ١٠٠
(٤) نفس المصدر السابق: ص ١٨٦
(٥) نفس المصدر السابق: ص ١٠٠، أيضاً فى ١٥٣/ ١٥٤

قوله شك فى أنه يخضع العالم صانعاً فاعلاً، وأما أرسطو، فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك، وقالوا إنه لا يرى أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلاً.(١) ولعل هذا ما يسمونه بالحدوث الذاتى* للعالم، وهذا التأويل فى رأى أفلاطون هو الذى جعل الغزالى يقول فى التهافت: «وحكى عن أفلاطون أنه قال: العالم مُكون ومُحدث ثم منهم من أولّ كلامه، وأبىّ أن يكون حدوث العالم معتقداً له»(٢).

نعم إن ابن رشد متأخر عن الغزالى، ولكن هذا التأويل فى كلام أفلاطون لم يكن ابن رشد أول من قال به بل نجده فى كتب بعض الأشاعرة، على ما سنرى، والفلاسفة لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء فى وقت واحد بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه، والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث، وفى فساد ما يفسد، ولو كان زمان إمكان وجود الشيء وزمان عدمه واحداً لكان وجوده فاسداً لإمكان عدمه ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل(٣) فإذا لم يكن قبل وجود العالم زمان عند الفلاسفة، فكيف يتصور تقدمه على الآن الذى حدث فيه العالم؟ فلا يمكن أن يتعين وقت حدوث العالم، لأنه قبله، إما أن لا يكون زمان، وإما أن يكون زمان لا نهاية له، وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تختص به الإرادة(٤)

وخلاصة القول أن ابن رشد يتميز عن فلاسفة الإسلام السابقين عليه بتصور مسألة القدم تصوراً لا ليس فيه، فالعالم فى نظره كما هو عند أرسطو أزلى التغير، وهو فى جملته واحد لا يجوز عليه العدم، وليس هناك إيجاد من عدم ولا عدم بعد وجود، لأن كل ما يحدث فهو خارج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة، كما قال بذلك أرسطو. ومن هنا نجد أن ابن رشد يحذو فى مسألة قدم العالم حذو أرسطو لأن أزلية العالم

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت- ص ٢٨٩ / ٢٩٠

(*) سنتاول هذه النقطة عند الحديث عن معالجة المتكلمين للمشكلة.

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص٨٨

(٣) د. عاطف العراقى: النوعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- ص ٩٤ - وقد ناقش أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى المنزع العقلىّ فى موقف ابن رشد من الصراع بين أهل القدم والحدوث بالنسبة لأزلية العالم وفرد له فصلا فى حل مشكلة قدم العالم- يراجع فى ذلك: من ٨١ وما بعدها.

(٤) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- ص٩٥.

عنده نتيجة ضرورية لأزلية المادة والصورة اللتين تتركب منهما الموجودات- كما أن أزلية الحركة فى نظره متصلة بأزلية الزمان، وجميع هذه المعانى متصلة بمفهوم أزلية الجواهر التى هى مبادئ سائر الموجودات(١).

وعلى الرغم من ذلك فقد دارت حول تفسير موقف ابن رشد من حدوث العالم وقدمه، آراء عديدة يذكرها لنا الدكتور/ عاطف العراقى فى كتابة القيّم(٢)، والذى ينتهى فيه إلى أن هناك إحداثًا مستمرًا منذ الأزل، أى أن العالم فى حدوث دائم، ويفرق فيه بين الله القديم والعالم القديم على أساس أن قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث دائم. Apparition perpetuelle ومن أمثلة هذه الآراء حول تفسير ابن رشد للمشكلة:-

- يرى كارادى فو Carra de vaux أن العالم عند ابن رشد قديم، ولكنه مفعول لعلة خالقة.

- يرى الفريد البستانى أن العالم عند ابن رشد دائم الحدوث أزلى النشوء، فمادة العالم أزلية والمخلوقات تشارك هذه المادة فى الأزلية.

- وأرنست رينان A. Renan يؤكد أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم.

- وجوتييه نسب إلى ابن رشد القول بالقدم، وقد أثبت أنه أقام أدلته على أساس فكرة الزمان والمكان والحركة ، وأيضًا يؤكد كل من مونيك وجيلسون Gilson أن ابن رشد يقول بقدم العالم (٣)

ومن هٰذا كله، نرى أن ابن رشد ومن قبله ابن سينا، ومن قبلهما أرسطو، يقولون

---

(١) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. ص ٤٧٨، وما بعدها

(٢) د. عاطف العراقى:النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: ص ١٣٢

(٣) د. عاطف العراقى: النوعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- هامش ص ١٣٣- انظر أيضًا- فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته- طبعة اسكندرية ١٩٠٣م، أرنست رنيان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر- طبعة القاهرة ١٩٥٧م، د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى، طبعة القاهرة، د. محمد عمارة:: المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، طبعة ثانية- دار المعارف- ١٩٨٣م. ولا نوافق على ماجاء فى هذا الكتاب من آراء حول ما قيل عن مادية ابن رشد.

جميعاً بقدم العالم على نحو متقارب مما حدا الغزالى للوقوف منهم موقف الخصم الألد، على طول الخط، مبتعداً عن الفلاسفة، بقدر إقترابه من المتكلمين، وخاصة الأشاعرة منهم. وهذا ما سنراه فى الصفحات التالية.

* * *

٦- معالجة المتكلمين لمشكلة حدوث العالم وقدمه:-

تمهيد:-

.. ناقشت فى الجزئية الثالثة كيفية معالجة الفلاسفة لمشكلة حدوث العالم وقدمه، ثم أفردت لمعالجة إخوان الصفا الجزئية الرابعة بإعتبارهم أيضاً من الفلاسفة، وأثبت اقترابهم من المتكلمين، وبُعدهم عن الفلاسفة فى هذه المشكلة، حيث تأكدت من خلال نقد نصوص رسائلهم، إنهم من القائلين بحدوث العالم، ولأنهم متأثرين بفلاسفة سبقوهم، وأثروا على فلاسفة لاحقين لهم، كان الحديث عن فيلسوفين من أهم فلاسفة الإسلام وهما: ابن سينا وابن رشد، ونقد الغزالى لهما، وللفلاسفة بصفة عامة، فى تهافت الفلاسفة، ودفاع ابن رشد لصالح الفلاسفة فى تهافت التهافت، وكانت الجزئية الخامسة.

وبما أن الصراع أصلاً كان قائماً بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المشكلة، فيجدر بنا الآن دراسة كيفية معالجة المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) لتلك المشكلة، حتى تكتمل الصورة بكل جوانبها، مع التركيز دائماً على بيان أثر فكرة الزمان، موضوع البحث الرئيسى- فى المشكلة وحتى نفض الاشتباك القائم بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المشكلة الهامة، والتى أنطوت نظريتهم فى تفسير العالم- على التسليم التام بالعملية الإلهية، المطلقة للخالق.

فالمتكلمون يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية، والجواهر الفردة، أى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ، أو المذهب الذرى، كما يحلو لمتكلمى الأشاعرة أن يطلقوا هذا الإسم على النظرية. وسنرى تصور المعتزلة، وكذا إخوان الصفا لهذه النظرية التى لعبت دوراً بارزاً فى مجال البُعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان.

أ- نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وأصولها:-

.. إن من أهم مباحث المتكلمين، نظريتهم فى تفسير حدوث العالم، وارجاعه إلى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ، أى الجوهر الفرد، وهى نظرية مشتركة بين المتكلمين، قال بها المعتزلة أولاً، ثم توسع فيها الأشاعرة، وانقسم حولها الشيعة، ورفضها البعض من أهل الظاهر وابن حزم الأندلسى على ما سنرى.

ويرى الدكتور أبو ريان أن المتكلمين استخدموا هذه النظرية للتدليل على مذهبهم فى العلية الإلهية المطلقة[١]، وهم يرون أن العالم مُؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات، وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئًا عن الأجسام فى ذاتها. فالأعراض هى مصدر معرفتنا بها، ومن ثم فما تقوم به الأجسام المؤلفة من الذرات لابد وأن يكون أيضا متغيراً، وعلى هذا فهى حادثة، وما هو حادث فهو غير قديم، فالعالم إذن حادث.[٢]

.. ولكن هل لهذه النظرية جذور وأصول؟ وكيف انتقلت المدرسة الذرية إلى الإسلام؟

نود أن نقول إن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية واستفادوا منها، رغم هجوم البعض على ذلك التأثير اليونانى، ولقد أخذ كلٌ من المعتزلة والأشاعرة بمذهب ديمقريطس الذرى، وقد عرف الإسلاميون لوقيبوس، فيلسوف المذهب الأول، وأستاذه ديمقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة.[٣] ولكنها كانت نظرية مادية آلية، تؤمن بالمادة والحركة فحسب. إذن.. مذهب المتكلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ يعود إلى مذهب ديمقريطس لدى إخوان الصفا فى الرسائل، اللّهم إلاّ شذرات لا تفى بالغرض، فلا يذكر هؤلاء شيئاً على مذهب ديمقريطس الذرى، بل نجدهم ينسبون إليه مذهب انباذوقليدس فى العناصر الأربعة، والإسطقسات وهى أوائل الموجودات كلها، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة بلا زمان.

---

(١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام. ص ٢٥٣ / ٢٥٤
(٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام. ج١ ص ٤٧٥
(٣) نفس المرجع السابق ج١ – ص ١٦١

وما نود أن نقرره أن مفكرى الإسلام من معتزلة وأشاعرة ربطوا نظريتهم في الجزء الذى لا يتجزأ بالمذهب الذرى الديمقراطى، حيث أن المذهب قد عّرف فى العالم الإسلامى على وجهه الصحيح[1]، حيث المشابهة الفعلية في المذاهب وليس في الاسم فقط.

وقبل أن نتعمق فى البحث عن هذه النظرية التى كان لها الأثر البالغ فى قول المتكلمين (أشاعرة ومعتزلة) بحدوث العالم، أود أن أقول إن مباحث المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة فى المسائل الطبيعية ليست من أجل تفسير الكون على نحو ما يفسره الفلاسفة، وإنما لبيان القدرة الإلهية فى أهم مقدور لها وهى العالم.[2] ولم يكن نظر المعتزلة إلى العالم نظراً فلسفياً خالصًا وتفسير الكون فى ذاته، وإنما فهم العالم بوصفه مخلوقاً لله تعالى[3]. ولنا الآن أن نرى تصور المعتزلة ورجالها لإثبات حدوث العالم فى إطار نظرية الجزء، ثم تصور الأشاعرة ورجالها، وما هو مدى اهتمام إخوان الصفا بهذه النظرية؟

ب- تصور المعتزلة للمشكلة من خلال النظرية:

.. لقد كان المعتزلة فى الخط الأول دفاعًا عن الإسلام ضد الديانات الأخرى، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية ، واجه المعتزلة منذ أبى الهذيل العلاف، نظريات فلسفية تفسر الكون، ولا تتسق مع رأى الإسلام فى بيان صلة الله بالعالم، بل إنها تخالفه وتتعارض معه فى أربع نظريات يذكرها أستاذى الدكتور/ أحمد صبحى فيمايلى:

الأولى: نظريات ما قبل سقراط، والتى تقول بقدم المادة، ولا مكان فيها لفكرة الألوهية.

الثانية: نظرية أفلاطون فى المُثل- وهو وإن أثبت الصانع ودلل على عنايته إلاّ أن المُثل لديه قديمة، ولا تتصل بمثال الخير صلة الخلق أو النشأة.

---

(١) نفس المرجع السابق: ج١ ص١٧١

(٢) د. أحمد صبحى فى علم الكلام- المعتزلة- ص ٢٨٠

(٣) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود- ترجمة د. أبوريدة، ص : ج- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- مكتبة النهضة المصرية- طبعة أولى - ١٩٤٦م.

الثالثة: نظرية أفلوطين التى تجعل ما يصدر عن الواحد، إنما هو بالطبع، فضلاً عن أن الإله مجرد نقطة بدء.

الرابعة: نظرية أرسطو، وتقول بقدم الهيولى، وتجعل الإله مجرد محرك للمادة القديمة.(١)

.. وهى كلها نظريات من المتعذر أن يقف أمامها المتكلمون مكتوفى الأيدى، فماذا فعلوا تجاه ذلك؟

كان لابد أن يصوغ المعتزلة نظرية تفسر وجود العالم، وتتسق مع فكرة الخلق الإسلامية، والإيجاد من عدم، وتقف أمام نظريات فلاسفة اليونان، والتى سبق ذكرها، حيث تختلف الغاية التى يقصدها كل منهما (فلاسفة ومتكلمون)- اختلاف فى مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين فلم تعد معانى الجوهر والعرض والجسم لدى المتكلمين مثلاً، مماثلة لمفهومها لدى فلاسفة اليونان، وأرسطو على الخصوص، وديمقريطيس وأبيقور وأستاذهم لوقيبوس، فيما يختص بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ، وبالأحرى أقسى ما ينتهى إليه الجسم من التجزئة(٢)، بينما الجوهر عند إخوان الصفا هو القائم بنفسه القابل للصفات، والصفة لديهم عَرض حال فى الجوهر لا كالجزء (٣)، ويقول إخوان الصفا فى موضع آخر: «ومن الأشياء التى لا يمكن إدراكها وتصورها لخفائها ودقتها وصغرها نجد الجزء الذى لا يتجزأ، ومثل الهيولى الأولى المجردة من الصور والكيفيات(٤). فالاختلاف بين الإخوان والأشاعرة هو أن الأشاعرة ينكرون الشىء القائم بذاته أو بنفسه بينما الإخوان يعترفون بأن الجوهر قائم بنفسه أو بذاته وأن الصفات حالة فى الجوهر لا فى الجزء الذى وصفوه بالخفاء والدقة والصغر وشبهوه بالهيولى الأولى.

---

(١) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام- المعتزلة- ص ٢١٠ / ٢١١

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ٨٨، انظر أيضاً: المعجم الفلسفى: مجمع اللغة العربية- ص ٢٦٤

(٣) إخوان الصفا: الرسائل- ج٣ - ص ٣٨٥ (الرسالة العاشرة فى الحدود والرسوم- من النفسانيات العقليات)

(٤) نفس المصدر السابق: ج ٣ - ص ٢٢

ونود أن نقول إن المتكلمين، وإن كانوا يستخدمون نظريات من القرآن الكريم، وبالذات في الجوهر والعرض، فإنهم بلا شك قد تأثروا بأفكار فلاسفة اليونان، وإن المتكلمين لما أخذوا نظرية الجزء هذه من ديمقريطس ولوقيبوس، وأبيقور حللوها، ثم تبنوا ما يتفق وعقيدتهم بعد أن أحدثوا تغييراً جذرياً شاملاً في مفاهيم المصطلحات ، وفي سياق النظرية حتى لم يعد بين نظريتهم أدنى صلة بنظريات الأولين، سواء من ناحية الهدف أو السياق أو المنهج[١] .

ويرى بينيس أن نظرية الجزء لدى المعتزلة قد شابها عدم الدقة فضلاً عن التضارب في تحديد هذه المصادر(٢) ، على الرغم من أن المصادر اليونانية واضحة مما لا يدع أدنى شك– مع بعض التعديلات حيث بنى كل من المعتزلة والأشاعرة أدلتهما على حدوث العالم على أساس نظرية الجزء الذى لا يتجزأ وكذا القدرة الإلهية.

– العلاف وأدلته النقلية والعقلية لتدعيم نظرية الجزء:

..لقد سجلت الوثائق الكلامية المحاولات الفلسفية المبكرة للمنهج الاعتزالى لمحاولة إثبات حدوث العالم التى بدأها العلاف حيث اعتبر الحركة شرطًا لتكوين الأشياء وتشكيلها مادياً، ومع إقراره لحدوث العالم فإنه يقول بمبدأى الحركة والسكون ، ففى رأيه أنه لابد منهما كشرطين لازمين لإثبات خلق العالم[٣] ، وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد، أو الحجزء الذى لا يتجزأ، متفقًا فى ذلك مع إخوان الصفا، وإن كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذى جعل مبدأى العالم: الهيولى والصورة، بشرط وجود الحركة، والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد، ولا نمو ولا نقصان إلاَّ بهما[٤]، ولكن الفرق بين أرسطو والفيلسوف المعتزلى هو أن الأول جعل الحركة تنتهى إلى محرك لا يتحرك ، بينما تفادى العلاف هذه النتيجة، فجعل للحركة مبدأ فتكون الحركة– حركة نَقلة– من مكان

(١) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام– المعتزلة– ص ٢٢٣، انظر أيضًا : د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨٢

(٢) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين– ص ٩٩ وما بعدها

(٣) د. عبدالستار عزالدين الراوى: فلسفة العقل– رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. ص ٤٢– دار الشئون الثقافية العامة – بغداد– طبعة ثانية– سنة ١٩٨٦م

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية– ١٩٤١ م– مطبعة مصر– الطبعة الخامسة– ١٩٧٠

إلى مكان آخر- وأضاف إخوان الصفا على ذلك... ومن زمان إلى زمان آخر (أو ثان)، حيث ربطوا الزمان بالحركة.

ويمكن إعتبار محاولة أبى الهزيل العلاف أولى خطوات البحث الفلسفى، والتى تولى وضع مقدماتها، المعتزلة فى إعتماد العفة الفاعلة لإثبات خلق العالم وحدوثه، وكذا البرهان على الوجود الإلهى، والذى انتهى إلى إثبات مُحرك أول لا يُحركه آخر.. هو الله.

.. ونظرية الجزء عند العلاف هو أصغر أجزاء الجسم، أو ما يتناهى إليه تجزئة الجسم، فهى لديه متناهية، إذ أن كل ما فى الكون من موجودات، فهى متناهية كمًا، وكيفًا، وزمانًا، ومكانًا، وانقساماً، وازدياداً، وقد دعم العلاف نظريته بأدلة نقلية وأدلة عقلية:-

أما النقلية : فهى متمثلة فى قول الله تعالى: ﴿ .. وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (١) وقوله أيضًا: ﴿ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾(٢)، والإحاطة هنا تقتضى التناهى.

أما العقلية: فإنه لو جاز أن تكون أبعاضا أو أجزاء ، لا كل لها، جاز أن يكون «الكل»، «والجميع» ليسَا بذى أبعاض، فلما كان هذا مُحالاً، فكان الأول مثله(٣) ، ويضيف الدكتور/ أبو ريدة فى مقدمته لكتاب «مذهب الذرة عند المسلمين» : «إن المخلوقات حادثة متناهية، وإن لها خلاقا للخالق «كل» «وجميع» «وغاية» و«نهاية» بحسب اصطلاح أبى الهذيل نفسه، ومعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها، ومتناهية فى عدد أجزائها، فالأشياء لها أجزاء، وهذا عند أبى الهزيل أمر واقع مشاهد بالحس فلابد أن يكون لها كل»(٤)

هذه النظرية تبرز دور القدرة الإلهية فى تأليف الجواهر وتفريقها، فضلاً عن إنها تثبت حدوث العالم، وهذا هو ما يهمنا فى هذا المقام، وذلك إنه إذا كانت الأجسام مُؤلفة من

---

(١) سورة الجن: آية ٢٨ (جزء منها)

(٢) سورة فصلت: آية ٥٤ (جزء منها)

(٣) د. على سار النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ج١ - ص ٤٧١، انظر أيضاً: د. أحمد صبحى: فى علم الكلام- المعتزلة- ص ٢١٤

(٤) د. محمد عبدالهادى أبو ريدة: مقدمة كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ص (د) - مرجع سابق

جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة فالأجسام بدورها حادثة، فالعالم حادث. ومصدر الذرات عند العلاف هو الله، بخلاف ذرية ديمقرطيس الآلية المادية البحتة، ومصدر الذرات عند العلاف كائن روحى، وعاقل له إرادة مطلقة، يخلق الذرات ثم يتدخل فى العالم لكى يقوم هو بتحريكها وتسكينها، فقيام الحركة والسكون وحدوثها ثم إيجاد الجواهر وإنعدامها يتبع الإرادة الإلهية أى يتبع كلمة التكوين.. كلمة «كن»، فإذا اقتضت إرادته عدم الخلق انعدمت الجواهر، وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ قد وجدت فى زمان، وستنتهى فى زمان، والزمان حادث فهى أيضاً حادثة، وأوجدها الله بل يخلقها دائماً.. أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر- على ما سنرى لدى النظّام - يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة هذا الخلق، فعمل الله باد.. ويتحقق فى كل آن (أى كل وحدة زمانية، وكما برز دور العناية والقدرة الإلهية فى مجال الجواهر، فإنها تتضح أيضًا فى مجال الأعراض، إذ هى جنس مباين للجواهر.[1]

ولما كانت الأعراض حادثة زائلة، وكانت الأجسام لا تنفك عنها فإن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث، ومن ثم فإن الأجسام حادثة.. فالعالم حادث. وإذا كانت الأعراض عارضة فلا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء، وكيف ذلك والأعراض لا تبقى زمانين؟ وحتى إن استقر عرض زمانين فقط فقد اشترط أبو الهزيل العلاف قول: الله: «أبق» كما يقول للشيء «كُن»، وهكذا يصبح كل شيء مستنداً إلى إرادة الله وقدرته، أعراض زائلة وجواهر متفصلة، وأجسام لا تنفك عن الأعراض، وآنات الزمان مستقلة فلا شيء يبقى على حالة واحدة زمانين إستناداً لوجود الله الذى يُوجد ويُبقى ويُؤلف ويُجمع.. وهكذا نجد أنفسنا بصدد نظرية- وإن شابهت نظرية ديمقريطس أو ابيقور فى الذرات من حيث التسمية أو الظاهر- فإنها تختلف عنها تمام الاختلاف حيث تلاشى تصورات الأزلية والمصادفة، لتحل محلها الحدوث والقدرة الإلهية. ولم يصبح للخلاء الذى يسبح فيه الذرات- والذى يلعب دوراً هامًا فى نظرية ديمقريطس أى أهمية إذ لا حاجة للقدرة الإلهية إلى الخلاء حتى تتمكن الذرات من الإلتقاء. وهذا ما جعل إخوان الصفا أيضًا لا يعيرون لفكرة الخلاء أدنى إهتمام، ولا يقرون بها، كما سبق وإن ذكرت ، وإنما اضطر الفلاسفة اليونانيون إلى القول بالخلاء لقولهم بالمصادفة، والعلاف يعتبر أستاذاً فى هذا المجال لكل من أتى بعده، بل هو أستاذ لخصومه من الأشاعرة، إذ تبنوا نظريته التى قام بأسلمتها بشكل مُذهل، فى الجزء الذى لايتجزأ.

---

(١) د. النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- ج١- ص ٤٧٤

ولكن قبل عرض تصور الأشاعرة، يجدر بنا أن نحاور واحداً من أبرز تلاميذ العلاف ألاّ وهو النظام*، أما عن محاولته في تصور تلك المشكلة، فنود أن نقول وباختصار إنه استعان بمقدمات أستاذه العلاف في حدوث العالم، وتناهي موجوداته التي تقتضي بإعتبار كل حركة هي حركة متناهية، الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها ولأن العالم متناه محدود، فهو محدث ، لما كان محدثا فله أول، أما اللامتناهي فلا أول له ولما كانت جميع الحركات مُقايسة بالنسبة إلى زمان ومكان فهي إذن متناهية، وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة.[(1)]

وإذا كانت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى العلاف تهدف إلى بيان قدرة الله في العالم، فلا يعني ذلك أن إنكار هذه النظرية لدى بعض المتكلمين كالنظّام وابن حزم، يعني إنكار القدرة الإلهية والإنتقاص منها، وإنما يمكن القول أن هذه القدرة يمكن أن تنصر مذهباً آخر، مخالفاً، وربما على نحو أتم وأدق في رأي معارضي نظرية الجزء ، والعالم لدى النظّام متناه في مساحته وذرعه: لأن كل ما سوى الله فهو متناه، ولكن الله كان قادراً على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا إلى غاية، والعالم متناه في جِرمه، وفي حركته، إذا العالم كله حادث فلا قديم إلاّ الله.

أما عن نقد النظام لنظرية الجزء ، فقد ذهب إلى أنه لا جزء إلاّ وله جزء ولا بعض إلاّ وله بعض، ولا نصف إلاّ وله نصف[(2)] .... وهكذا

وأن الجزء لدى النظام جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزئة، وقد عرض ابن حزم وجهة نظر النظام مؤيداً له بقوله: «ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل

(*) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام (٢٣١ هـ / ٨٤٥م)- أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي.

(١) د. محمد عبدالهادي أبو ريدة: إبراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية- ص ١٣١- ١٣٥- طبعة مصر- الطبعة الأولى- ١٩٤٦م

(٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين .. ج٢ ص ٣١٨ ، انظر أيضاً: د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام- ج١ ص ٤٩٦، انظر أيضاً: د. أحمد صبحي: في علم الكلام: المعتزلة ص ٢٢٩

إلى أنه لا جزء وإن دق إلاّ وهو يحتمل التجزئة أبداً بلا نهاية»[1]، والقسمة التى يعنيها النظام وهمية ذهنية إحتمالية كما يقرر ذلك أستاذى د. أحمد صبحى [2]، ويطرح التساؤل الآ: لماذا عارض النظام الجزء الذى لا يتجزأ؟

هناك عدة تصورات أملت على النظام هذه المعارضة، منها تصورات ميتافيزيقية، ومنها تصورات فيزيقية :

فالأولى: من الناحية الميتافيزيقية: وهى فيما يختص بقدرة الله، وتصور القول بتناهى مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله، ويحيط بها علماً، إنما هو تصور للقدرة أو العلم الإلهى على نحو إنسانى، فالله عند النظام كان قادراً على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية.

وابن حزم يشرح رأى النظام، ويعارض نظرية الجزء، ويقول فى نص آخر: «كل جزء إلى الفعل فإن مجموعها أجزاء متناهية العدد بلا شك، وإن الله تعالى قادر على الزيادة فى الأشخاص وفى الأعداد وفى الأزمان وفى تجزئة الأجزاء أبداً إلى ما لا نهاية» [3].

ومن هنا.. نقرر أن النظام جعل الأجزاء لا متناهية فى القسمة الذهنية وفقاً لتصوره لقدرة الله، وأما فيما يتعلق بخلق الله العالم فإنه يلزم عن نظرية الجزء تصور الخلق على نحو لا يوافق عليه النظام كأن الله قد خلق العالم أجزاءً مفككة متفرقة، ثم قام الله بجمع الأجزاء من أجل إيجاد الأجسام، فهل كانت أجزاءً متفرقة ثم جمعها الله من أجل تفسير خلق الكون؟ أم كانت أجساماً ثم فرقها الله أجزاء من أجل تفسير الفساد؟

يقول ابن حزم منتقداً نظرية الجزء فى تفسيرها لكيفية الخلق: «لم تكن قط أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل، ومكن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال: «كن» «فكان» [4] متفقاً فى ذلك مع إخوان الصفا، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه «كن» «فكان» ذلك الجرم متفقاً فى ذلك مع قول الكندى، وبما أن لفظ «شىء» التى

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل– ج٥ ص٥٨
(٢) د. أحمد صبحى : فى علم الكلام– المعتزلة– ص ٢٤٠ – ٢٤٢
(٣) ابن حزم: الفصل... ج ٥، ص ١٠٥.
(٤) نفس المرجع السابق: ج ٥ ص ١٠٦.

وردت فى سورة النحل، والتى سبق ذكرها، تقع على الجسم وعلى العرض وعلى الجزء، فإن القول بأن الله تعالى ألف العالم من أجزاء متفرقة إنما هى دعوة إلى برهان، والجسم كما نلاحظ لدى النظام يتفق ـ تعريفياً ـ مع قول إخوان الصفا من حيث إنه الطويل والعريض والعميق، وابن حزم عندما يقول: «لقد أوهمتم العالم أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة» (١) فإنه يفصح عن أن نظرية الجزء بالرغم من أنها تثبت قدرة الله فإنه لا دليل عليها من القرآن الكريم. إنها تعبر عن مفهوم الخلق وتفسيره، صحيح أنها لا تتعارض مع فكرة الخلق من حيث إنها تشير إلى قدرة الله من جهة وإلى حدوث العالم من جهة أخرى، ولكنها ليست تابعة عن تصور القرآن لكيفية الخلق.

والثانية: من الناحية الفيزيقية: حيث تدع نظرية الجزء انطباعاً عاماً بتفكك العالم الطبيعى كما جعلت من الجسم كماً منفصلاً، والغاية من ذلك كما يقرر أستاذنا الدكتور أحمد صبحى (٢) ـ معارضة القائلين بالطبع، أو العقل التلقائى ولكن هل هذا يعنى سلب الأجسام خصائصها الذاتية؟ ألا يمكن إيجاد توازن بين القدرة الإلهية والقوانين الطبيعية؟ ذهب النظام إلى أن لكل جسم طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه، فالماء شأنه السيلان، والحجر الثقيل شأنه الانحدار، واللهب شأنه الصعود إلى أعلى.. وهكذا.

ـ الخلق المستمر وعلاقته بالزمان لدى النظام:

.. هناك نوعان من الخلق: الخلق الأول، وهو الإيجاد من عدم، والخلق المستمر وهو استمرار حفظ الوجود فصلة الله بالمخلوق لا تنتهى عند خلقه له، وإنما يحفظه تعالى، وترجيح وجوده على عدمه، وقد حكى الجاحظ عن أستاذه النظام أنه قال: إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها، كما ذكر الأشعرى عنه أنه قال: إن الجسم فى كل وقت يخلق، ويوافق ابن حزم رأى النظام فى الخلق المستمر، ويشرحها فى الفصل (٣).

---

(١) نفس المرجع السابق: ج ٥ ص ١٠٧.
(٢) د. أحمد صبحي: فى علم الكلام ـ المعتزلة ـ ص ٢٤٢.
(٣) ابن حزم: الفصل... ج ٥، ص ٥٤.

وعن علاقة فكرة الخلق المستمر بالزمان لدى النظام، نجد أن هناك اتساقاً للفكرة مع فكرتين لهم وهما:

الأولى: الأجسام لا تبقى زمانين إذ ليس لها من ذاتها ما يحفظ لها بقاءها، ومن ثم فإن بقاءها يقتضى قدرة خارجية من الله يحفظ بها البقاء دوماً، وكما أن الأجسام لا تبقى زمانين، فإن الأعراض لا تبقى زمانين لأنها لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها لامتنع زوالها فى الزمان الثالث وما بعده، كذلك الأجسام غير باقية بل تتجدد حالاً فحالاً، وينتقد ابن حزم هذا القول ويصف هؤلاء بالجُهال قائلا: «.. وقال هؤلاء الجهال: إن العرض لا يبقى وقتين (زمانين)، وإنه لا يحمل عرضاً»[1] وحجتهم فى ذلك قولهم إنه لو بقى وقتين لشغل مكاناً، وهذه حجة فقيرة إلى حججه ودعوى كاذبة نصر بها دعوى كاذبة ولا عجب، وقد ذكر ابن حزم كل هذا بعد أن أبطل قولهم فى الجزء الذى لا يتجزأ.

والثانية: قهر الله للأجناس المتضادة على الاجتماع والقهر الإلهى المستمر للأجناس المتضادة، لا يكون إلاّ بفعل مستمر غير منقطع من الله مادام الجسم قائماً موجوداً[2].

وإذا انتقلنا إلى أبو على الجُبائى (ت ٣٠٣ هـ) بشكل مختصر نجده وقد تبنى نظرية العلاف فى الجزء الذى لا يتجزأ أو نظرية الجوهر الفرد لتفسير الأكوان أو المحدثات، وهو لا يخالفه إلاّ فى بعض التفصيلات، ويذهب إلى أنه يجوز على الجوهر الفرد ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة وغير ذلك.

ويقدم الجُبائى براهين لحدوث العالم ـ مؤكداً ما ذهب إليه المتكلمون، وهم يعارضون الفلاسفة القائلين بالقدم، فالعالم مُحدث لدى المتكلمين... هذه قضية أجمع عليها المتكلمون بعامة، والمعتزلة بخاصة، إذ القدم صفة لله وحده فضلاً على أن الحدوث

(١) نفس المصدر السابق: ج ٥، ص ١٠٦.
(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ـ المعتزلة ص٢٥٢، ٢٥٣.

يتضمن الخلق، فإذا كان العالم مخلوقاً لله فهو بالضرورة مُحدث، ونذكر من براهين الجُبائي على حدوث العالم برهانين هما ـ

البرهان الأول:

برهان الوصل والقطع: (أو الزيادة والنقصان)

ويستند إلى مقدمة منطقية كبرى مفادها: كل ما يعتريه الزيادة والنقصان فهو حادث فإذا كان العالم ممن يعتريه الزيادة والنقصان إذن فالعالم حادث.

البرهان الثاني:

برهان الأجسام والأعراض:

وهو من البراهين المشهورة لدى أغلب المتكلمين، وعلاقة الجسم والعرض بفكرة الزمان مثبوتة فى أغلب كتاباتهم، وهو أيضاً يستند إلى مقدمة كبرى تفيد: أن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث، وإذا كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض من صفاتها أنها عارضة وحادثة، إذن الأجسام حادثة، وبالتالى فالعالم حادث [١].

ـ القاضي عبد الجبار وبرهان العقل لحدوث العالم ـ

ولا يختلف دليل القاضى عبد الجبار (٤١٥هـ) وهو معاصر لإخوان الصفا ـ على حدوث العالم عن دليل أبى الهزيل العلاف، إلاّ أنه يقدم الأدلة على صدق القضايا الثلاث التى ذكرتها لأبى الهزيل، غير أنه يؤكد القول باستحالة أن تنفك الأجسام عن الأعراض والأكوان (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) رداً على القائلين بقدم العالم من أصحاب الهيولى [٢]، ويؤكد أيضاً دور العقل كمحور أول لبراهين الحركة الاعتزالية لإثبات حدوث العالم، وحجته على قدم الله وإثباتاً لوجوده. وهو بهذا لم يختلف ـ منهجياً ـ عن صيغة المتكلمين التقليدية فى إثبات خلق العالم مسترشداً بالعقل، ويقف عنده مبدأى الضرورة والاستدلال على خط واحد [٣].

(١) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ـ المعتزلة ـ ص ٣٠٩/ ٣١٠ (بتصرف).
(٢) نفس المرجع السابق: ص ٣٥٠، ٣٥١.
(٣) د. عبد الستار الراوى: فلسفة العقل... ص٤٣ ـ مرجع سابق.

والنقطة الأولى التى يبدأ منها برهان القاضى عبد الجبار المعتزلى هى أفعال الله التى تدل على وجوده [1]، وإن كانت هذه القضية استدلالية فإنها تعتمد على معرفة ضرورية أولية وهي: أن لكل فعل فاعلاً وكل حادث له مُحدث [2]، بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً فلابد له من محدث، وذهب إلى ذلك المتكلمون عامة، كما ذهب إلى ذلك الكندى أيضاً، فى دليل من أدلته على وجود الله تعالى، حيث يربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله [3]. ومثل هذه السببية تعرف من الضرورة المباشرة للعقل الإنسانى، لذلك فالطريق إلى معرفة الله تعالى فى رأى القاضى عبد الجبار هو الأفعال من خلال قياس الغائب على الشاهد [4]، والميتافيزيقى على الفيزيقى، أى اعتماد البُعد الأول على البُعد الثانى، متفقاً فى ذلك مع قياس إخوان الصفا الذى ذكرناه سالفاً.

نود أن نقول: إن شروط البناء الفكرى الاعتزالى الدينى ترتبط بالصياغات القياسية التى تؤكدها البراهين العقلية فالعالم وجد من قبل الله بالخلق، وإنه خلق من العدم، فالعالم خلق من لا شيء Finite فهو متناه وبالتالى فهو مُحدث. وتأكيداً لهذه المقدمة البرهانية أقرت المعتزلة نظرية الجزء الذى لا يتجزأ، أو مذهب الذرة Atom باعتبار أن العالم مُركب من جواهر فردة فى تجزئتها ولا تتخطاه، ولما كان العالم أول جزء ينتهى إليه، كان هذا العالم محدوداً حادثاً، وإذا كان حادثاً فإنه بالضرورة يحتاج إلى من يحدثه وهو القديم الأول الذى لا أول قبله ولا قديم غيره [5].

---

(١) القاضى عبد الجبار (الهمدانى): المجموع من المحيط بالتكليف ـ جميع ابن متويه ـ تحقيق عمر عزمى ص ٣٦.

(٢) القاضى عبد الجبار (الهمدانى): المغنى ـ فى أبواب التوحيد والعدل ـ تراثنا ـ النظر والمعارف ـ ج ١٣، ص ٣٢٥.

(٣) د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ٥٤، انظر أيضاً: هامش نفس الصفحة حيث أفاض أستاذنا عن الكندى وابن طفيل، وأيضاً: ص ٥٦، ٥٧ حيث نقد ابن رشد للمتكلمين وبالذات الأشاعرة فى مشكلة القضاء والقدر، وكيف أن هذا يؤدى إلى القول بالجبر وغيرها من المشاكل.

(٤) القاضى عبد الجبار (الهمدانى): شرح الأصول الخمسة ص٥٣/ ٥٤، انظر أيضاً: متشابهة القرآن ـ جزءان تحقيق الدكتور عدنان زرزور ـ ج ٢ ص ٦٩ ـ طبعة مصر ـ دار التراث ـ سنة ١٩٦٩م.

(٥) د. عبد الستار الراوى: فلسفة العقل.. ص٤٧ (نقلاً عن د. حسام الألوسى)
The Problem of Creation. P. 271

.. ونظرية الجزء قُوبلت باهتمام فائق من المتكلمين عموماً وبالأخص المعتزلة، والأشاعرة فيما بعد، هذا على الرغم من أن بعض المعتزلة رفض هذه النظرية أمثال النظام الذى اعتبر الجسم المُمتد فى الأبعاد الثلاثة هو أقل ما يتكون منه الشيء، وقد قال الإخوان بالأبعاد الثلاثة (الطويل ـ العريض ـ العميق)، وللمعتزلة أيضاً علاقات بين الحركة والسكون، والحركة والجسم، والزمان والمكان، مُتفقين فى ذلك مع ما ذكرناه لدى الإخوان، ولكن نكاد لا نجد فى رسائل الإخوان تصوراً مُحدداً لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، والجوهر عندهم هو المكان ـ كما سبق وأن أشرت فى أقاويل الحكماء عن ماهية المكان (عند الحديث عن النفس) ـ، ولكنهم يقولون: إن من يقول: «إن الجزء من الهيولى يتجزأ أبداً» لا يعرف جوهر النفس كما يجب، فنجدهم فى الرسالة الخامسة عشرة يقولون عن جوهر النفس:

«وإن من شدة قوتها أنها تضاعف العدد إلى ما لا نهاية له، وتجرى المقادير إلى ما لا نهاية لها، وتتوهم أيضاً أن خارج العالم فضاء إلى ما لا نهاية، وما يشاكل هذا من أفعالها العجيبة وما يتصور بقوتها الوهمية، فمن ظن أن الفضاء هو جوهر قائم بنفسه، وأن خارج العالم فضاء لا نهاية له، وأن المدة (الزمان) جوهر أسبق من نشوء العالم، وأن الجزء من الهيولى يتجزأ أبداً، وما شاكل هذه المسائل، فكل هذه الأقاويل قالوها لقلة معرفتهم بجوهر النفس، وعجائب قواها وكيفية تصرفها فى المعارف والعلوم» (١).

فإخوان الصفا كما سبق القول ـ ينفون وجود الخلاء والفضاء، ويعترفون ضمناً بالجزء الذى لا يتجزأ، من خلال نقد النص السابق. وعن حال معلومات الإنسان، واعتبار أحواله وعلاقته بالموجودات، والعالم، يقول إخوان الصفا:

«إن الإنسان غير مُحيط بالأشياء المُفرطة الكثيرة كتضاعف العدد الكثير، وهو مدرك للأشياء القليلة كالجزء الذى لا يتجزأ الذى هو فى جذر العشرة وما شاكلها (٢)، ويتضح من هذا النص التأثير الفيثاغورى لفلسفة العدد، حتى فى إدراكهم لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ. ولقد ربط الإخوان حدوث العالم بالزمان وقوة علم الإنسان، ومعرفته بالأمور

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٢ ـ ص ١٠.
(٢) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ـ ص ٣١.

الماضية وأخبار الماضيين مع الزمان البعيد، ويستخدمون الزمان المستقبل والقرانات، دلائل النجوم، ويقررون أن قوة عقل الإنسان وعلمه متوسطة لا يقوى على تصور الأشياء المعقولة إلاَّ ما كان متوسطاً بين الطرفين من الجلالة والخفاء: فالجلالة مثل معرفة الله جل جلاله، والخفاء مثل الجزء الذى لا يتجزأ والهيولة الأولى المجردة من الصورة والكيفيات..»[1].

ج ـ تصور الأشاعرة للمشكلة من خلال نظرية الجزء ونقد الغزالى:ـ

لقد وجدت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ أو التى عرضت مُجملها عند العلاف والنظام والقاضى رواجاً فى العالم الإسلامى، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة، ووضعتها الأشاعرة فى صورتها النهائية، ولا سيما أبو الحسن الأشعرى مؤسس المذهب الأشعرى وتلميذه الباقلانى. ومن هنا كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازاً من الوقوع فى الشرك بإثبات قديمين: الله، والعالم [2].

وقد رد الأشعرى على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلانى فى مذهبه الذرى ثم جاء الغزالى فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً فى تهافت الفلاسفة على ما سنرى. والعالم عند الأشعرى مُؤلف من أجسام، وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، ولا توجد الجواهر بدون أعراض، ولما كانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث، لزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة، وبالتالى فالأجسام ـ وهى مؤلفة منها ـ حادثة مُخلوقة، ومن ثم فالعالم مُخلوق حادث وليس قديما.

وقد تمسك الأشعرى بالمبدأ القائل أن العرض لا يبقى زمانين أو وقتين، أى أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان ـ هو الآن، والزمان هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات[3].

---

(١) نفس المصدر السابق: ج ٣، ص ٢٢.

(٢) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥، انظر أيضاً: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٣١٧/٣١٦.

(٣) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ ج ٣، ص ٤٧٥.. وبخصوص عرض الأشعرى لهذه المشكلة من وجهة نظر المتكلمين. انظر تفصيلاً: الأشعرى: مقالات الإسلاميين ـ ج ٢، ص ٢٠١ أيضاً: ج١ ص ١٣٠ بخصوص قول الروافض فى الجزء الذى لا يتجزأ، انظر أيضاً: الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود ـ جزءان ـ ج ٢ ص ٢٦٩، دار الأنصار ـ القاهرة ١٩٧٧م.

أما الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) فإنه قد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري، وهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خُلقت من العدم، والعقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست في طبائعها، وإنما هي من العقل فقط [(١)]. ويقترب البلاقلاني هنا من القاضي عبد الجبار المعتزلي، أي أن الصور من أثر العقل، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبس أن تتلاشى أي تنعدم.

وكما أن العرض لا يبقى زمانين، فإن الزمان كذلك مُؤلف من ذرات هي آنات منفصلة، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر والأعراض، وهو الذي يفعل فعلاً مباشراً فيها، إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها، وليس ثمة علل ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة عند الباقلاني ـ خلافاً لما ذهب إليه أرسطو وإخوان الصفا وابن سينا ـ فمثلاً النار لا تحدث الإحراق في الخشب، ولكن الله يخلق الإحراق حين تتصل النار بالخشب، ففعل الإحراق أثر مباشر له تعالى، وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي.

ومن هنا نجد أن الأشاعرة قد حطموا مبدأي الضرورة والمعقولية في الطبيعة، والتي قامت على أساسهما حركة الاعتزال، أي أنهم أنكروا مبدأ العلية أو السببية على ما سنرى. ويهدف الباقلاني إلى إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض، وكلها تحتاج إلى مُحدث وهو الله، ويستخدم الباقلاني نفس الأدلة لحدوث الموجودات التي استخدمها رجال المعتزلة والأشاعرة، وأصبح الاعتقاد بالجزء الذي لا يتجزأ ـ وأن العرض لا يبقى زمانين، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض أي الحوادث، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ـ أصبحت أموراً لا خلاف عليها لارتباطها بالإيمان بحدوث العالم لدى المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) وليس أدل على ذلك من أن نقد النظام ـ كواحد من رجال المعتزلة ـ للجزء الذي لا يتجزأ، أصبح من مبررات تكفيره [(٢)]،

---

(١) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣١٧.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٩ (ويذكر البغدادي أن النظام خالط هشام ابن الحكم الرافضي فأخذ عنه، وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة والتي لم يسبقه إليها أحد قبله، وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور..).

وحديث الأشاعرة عن دقيق الكلام (البُعد الفيزيقى) كجزء مكمل لجليل الكلام (البُعد الميتافيزيقى) إنما يرجع كما يذكر أستاذنا الدكتور/ أحمد صبحى - إلى مقدرة الباقلانى الوصل بينهما [(١)] وإذا انتقلنا إلى صاحب البرهان والإرشاد: أبو المعالى الجوينى (ت٤٧٨ هـ) نجده وقد اهتم كما اهتم متكلموه الأشاعرة منذ القرن الخامس الهجرى على وجه الخصوص - بإثبات حدوث العالم، وقدم أدلة جديدة تختلف عما قدمه سابقوه ويتساءل: كيف تتحقق حوادث - بمعنى أنها حادثة - ويكون الحكم بأنها انقضت أزلاً؟

إنه من تناقض القول بأنها انقضت، وأنها تحققت أولاً من غير أول، وينتقد الفلاسفة الذين يقيسون الأزلية على الأبدية، أو الماضى على المستقبل من الناحية الزمانية، ويفرق الجوينى بين الأزلية والأبدية، ويقدم دليلاً آخر على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسية، ويعارض فيها الفلاسفة، ليس فقط فى قولهم بقدم العالم، ولكن فى تصورهم صدوره على الله فيضاً، فهو إذن يعارض نظرية الفيض، مما ينفى الإدارة، فصلة الله بالعالم لديه صلة إرادة لا صلة طبع، وإلا لما استطاع خلق العالم فى زمان دون زمان، وفى مكان دون مكان، فصانع العالم مُريد مُختار لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة [(٢)]، وهكذا نجد الأشاعرة دائماً يربطون كل القضايا التى يبحثوها بصفات الله.

وعموماً.. لقد حدد الجوينى مسار الفلاسفة على يد تلميذه الغزالى المعارض الأول لهم، بما قدمه من أدلة على حدوث العالم، ولقد حُسم هذا الموقف من الفلاسفة على يد الغزالى تماماً كما استكمل التقاء الأشعرية بالتصوف على يدى ذلك التلميذ العظيم[(٣)].

- الغزالى (متكلماً أشعرياً) وحججه لدحض دعاوى الفلاسفة فى قدم العالم:-

كان لنا مع الغزالى جولات وصولات من خلال كتابه التهافت وكيف أنه تأثر برسائل إخوان الصفا وأخذ عنهم، وهاجم الفلاسفة والإخوان منهم، والآن سندرسه كمتكلم

---

(١) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: الأشاعرة - ص٧٧، ٨٦.
(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام - الأشاعرة - ص ١٢٣.
(٣) نفس المرجع السابق: ص ١٣٢.

أشعرى، فالغزالى منحنى خطير فى مسار علم الكلام والتصوف والأخلاق، ولقد أصبح قوله بمثابة الكلمة الفاصلة فى هذه المجالات كلها.

وما يهمنا هنا هى مسألة قدم العالم وحدوثه، فقد استدل واستند الفلاسفة فى دعواهم إلى مبادئ ثلاثة ـ

الأول : فكرة الترجيح ويظهر فيها أثر الزمان، حيث التساؤل: لماذا وجد العالم إذا كان حادثاً فى وقت دون وقت؟

الثانى : استبعاد حدوث حادث عن قديم لأن الحادث متناه فى الزمان، والقديم لا متناه فى الزمان.

الثالث: كل حادث فهو من مادة تسبقه فالمادة قديمة؟

ويرد الغزالى على دعاوى وحجج الفلاسفة فالأولى بقوله: ما الذى يمنع من الاعتقاد أن العالم وجد حيث وجد على الوصف الذى اقتضت وجوده فى ذات الوقت الذى وجد فيه، فالعالم وجد حيث وجد على الوصف الذى وجد بالإرادة الإلهية المطلقة، أما بالنسبة للحجة الثانية، فيرد الغزالى بتساؤل.. لماذا تستبعدون حدوث حادث عن قديم، إنه إذا كان العالم قديماً كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة، فإن كانت كذلك، فكيف أصبحت هذه مستنداً لحوادث متجددة ولأشياء تحدث اليوم وغداً؟».

ليس هناك مانع أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد مُحدث، أما إنكاركم تقديم الله على العالم بالزمان، لأنه لا معنى للزمان قبل حركة الأفلاك [٢]. وهنا نجد الغزالى متفقاً مع إخوان الصفا فى ربطهم الزمان بحركة الأفلاك وأن الله يتقدم على العالم بالزمان، أى وجود ذات البارى وعدم ذات العالم.

أما الحجة الثالثة: وهى أن العالم ممكن الوجود بذاته لا قوام له بذاته ولابد لا من محل يضاف إليه، ولا محل له إلاّ المادة، فإن الإمكان هنا إمكان عقلىِ محض ولا وجود لها فى الأعيان، مع أن الفلاسفة ـ كالفارابى وابن سينا ـ يقررون أن الكليات موجودة فى

---

(١) نفس المرجع السابق: ص ١٣٥.
(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ـ ص ٨٨.

الأذهان لا فى الأعيان، وأن الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية محسوسة غير معقولة[1].

والغزالى رغم هجومه على الفلاسفة يصور قضية حدوث العالم فى إحياء علوم الدين على الطريقة الأفلاطونية [2]، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محتوياً المُثل، أى أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل فى المادة الخام [3].

ونصل إلى النقطة الأخيرة حول منشأ الخلاف بين المتكلمين والحكماء فى قدم العالم وحدوثه، ونورد موقف الرازى، (ت ٦٠٦هـ) بصدد تلك المشكلة، والذى يرى أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بصدد مشكلة حدوث العالم وقدمه خلاف لفظى، فكيف كان ذلك؟

بدايةً، وكما هو معروف لقد قسم الفلاسفة الموجودات إلى: واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى، وممكن الوجود لذاته، أو بغيره، وهو كل ما عداه، وهذا قول أرسطو من اليونان وابن سينا من فلاسفة الإسلام. أما المتكلمون فقد قسموا الموجودات إلى قديم وحديث، أما القديم فهو بلا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمحدث ما لوجوده أول، وهو كل ما عداه [4].

.. ولما كانت الفلاسة اصطلحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات، بالعدم بمعنى أن كونه مسبوقاً بوجود الفاعل سبقاً ذاتياً يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات، بناءً على شرح الدوانى على العقائد العضدية فيقول الكلنبوى فى ذلك: « .. ويتبادر أن الحادث عندهم مشترك لفظى بين الحادث بالزمان والحادث بالذات، والظاهر أنه مشترك معنوى عنده، فإن الحادث بمعنى المسبوق فى العدم، فإن كانت تلك المسبُوقية بالزمان

---

(١) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ـ الأشاعرة ـ ص١٥٢.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين ـ ج ٣ ـ ص ١٣٨ ـ مرجع سابق.

(٣) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام. ص ٤٩٧/ ٤٩٩، أيضاً: د. سليمان دنيا ـ هامش التهافت للغزالى ص ٨٨ انظر أيضاً: حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوى. ص ٥٩ وذلك على شرح جلال الدين، الدوانى الصديقى على شرح العقائد العضدية ـ طبعة أولى ـ ١٣١٦هـ.

(٤) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ـ الأشاعرة ـ ص ٢٣١.

فحادث زمانى، أو بالذات فحادث بالذات، وكذا القديم المنقسم عندهم إلى القديم بالذات، وإلى القديم بالزمان فإنه بمعنى ما لا أول له فإن لم يكن له أول ذاتى، أى متقدم عليه بالذات، فقديم بالذات، أو أول زمانى فقديم بالزمان» [1].

والمقصود من الشرح السابق هو الحدوث الزمانى إذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الزمانى، وأما وجوده بطريقة القدرة والاختيار دون الإيجاب، إنما تعرض له المصنف للإشارة إلى أن حدوث العالم يستلزم بعدية زمانية، كما هو متبادر، وأن المتبادر المبنى على تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية، والحدوث الزمانى [2]، والقديم لدى المتكلمين يستحيل إسناده إلى فاعل، أما الفلاسفة فإنهم إذا جازواْ أن يكون فى الأزل مع الله تعالى غيره، فقد أجازواْ إسناد قديم إلى فاعل.

ومن هنا يرى الرازى أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بصدد القدم والحدوث ـ خلاف لفظى، إذ أن المتكلمين قد أجازواْ أن يكون القديم معلولاً فعله الله وقدرته قديمان وهما معلولان لذاته، وكذا لا يمكن قياس صفات الله على العالم، وهذا ما يؤكد ما ذهبت إليه من قبل أن المتكلمين يلقون ظلال الصفات على حل كل مشاكلهم الفلسفية، وهذا ما جعل الدكتور: أحمد صبحى لا يوافق الرازى فى حلهُ الضعيف الذى يحيله إلى خلاف لفظى ليس إلاَّ، حتى ولو كان الحادث، عندهم مشترك لفظى بين الحادث بالزمان والحادث بالذات، وأن أحداً من المتكلمين لا يزعم أن صفات الله مستقلة منفصلة عن ذاته استقلال العالم عن ذات الله تعالى، ومن جهة أخرى يتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن الله فاعل العالم بصرف النظر عن كون الفعل صدوراً، أو خلقاً، ولكن أحداً منهم لا يقول إن الله فاعل لصفاته، ومن ثم يبقى الخلاف بين الفريقين مبدئياً بل جوهرياً، وليس لفظياً [3].

---

(١) من حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوى (ت ١٢٠٥هـ) على شرح جلال الدين... ص ٤٣ ـ مرجع سابق.

(٢) من حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوى على شرح جلال الدين.. ص٥٥ ـ مرجع سابق.

(٣) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ـ الأشاعرة ـ ص ٢٣١، انظر أيضاً: د. سليمان دنيا: هامش التهافت، ص ٩٣.

تعقيب..

.. فالعالم لدى الفلاسفة قديم، والقديم جائز إسناده إلى فاعل، وهو لدى المتكلمين محدث ولا يجوز إسناد المحدث إلى فاعل، وإذا كان حدوث العالم فى نظر الفلاسفة مُحال فإن قدم العالم فى نظر المتكلمين مُحال، إذن فنحن بين مُحالين، وهكذا يقف الفريقان المتناظران على طرفى النقيض، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم واستحالة القول بالحدوث، ويرى الآخر القول بوجوب الحدوث واستحالة القدم، وليس للقول بالإمكان نصيب من اعتبارها.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى معالجة مشكلة أخرى، ونحن بصدد دراسة البُعد الميتافيزيقى لفكرة الزمان، وهى تتصل اتصالاً مباشراً بمشكلة الحدوث والقدم، آلا وهى مشكلة السببية أو العلية وعلاقتها بالزمان.

ثالثا: مشكلة السببية (العلية) وعلاقتها بالزمان عند إخوان الصفا.

تمهيد:

مشكلة السببية أو العلية من المشكلات التى احتلت مكانة بارزة فى مذاهب متكلمى وفلاسفة العرب عامة والإسلام بخاصة، ولقد استعرض مفكرو العرب هذه المشكلة من زاوية نقدية، محاولين الرد على مذاهب من سبقوهم، ومن زاوية إيجابية محاولين إيجاد دور لهذه المشكلة والدفاع عنها.

.. وترتبط هذه المشكلة بكثير من الموضوعات الأخرى كالبحث فى الجواهر الفردة والحركة والزمان والسكون والمكان والجواهر والأعراض، وكلها تندرج تحت مبحث الإلهيات. ولقد تحدثت عن بعض هذه الموضوعات فى فصول ومباحث. والآن جاء دور معالجة مشكلة السببية، ولقد كُتبتْ فى هذا الموضوع أبحاث كثيرة، ولكن أستاذى الدكتور عاطف العراقى عالج الموضوع بطريقة تجديدية، ونظر إليها نظرة نقدية متكاملة مقارناً ومعارضاً وناقداً[1]، على العكس من كتابات البعض، والتى لا تعبر عن مضمون نقدى بقدر ما هى مجرد أسماء لكتب.

---

(١) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ ص ٥١، ٥٢ ـ طبعة خامسة ـ دار المعارف ـ مصر ـ سنة ١٩٨٤م.

ونود أن نشير بداية إلى أن السببية مرادفة للعلية بناءً على ما ظهر في كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو. أما إخوان الصفا ـ موضوع الكتاب ـ فنجد لديهم عددا من الرسائل التي تبحث في هذه المشكلة [1]، والسبب والعلة يطلقان على معنى واحد عندهم أيضاً. ولكن نرى الإخوان في رسالة لهم بعنوان: «في ماهية العشق» يفرقون بين العلل والأسباب، وأن العلل كائنة في طباع النفوس، والأسباب خارجة عنها [2]. ولعل هذه هي الرسالة الوحيدة التي نرى فيها تفرقة بين لفظة السبب ولفظة العلة.

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ (الرسالة الأربعون في العلل والمعلولات ـ ص ٣٤٤)
انظر أيضاً: الرسائل ـ ج ٣ (الرسالة الواحدة والأربعون في الحدود والرسوم) ـ ص ٣٨٤.
هذا بالإضافة إلى بعض الأفكار المبثوثة في جميع أجزاء الرسائل، والرسالة الجامعة أيضاً.
(٢) نفس المصدر: ج ٣ ـ ص ٣٦٩، ٢٧٢.

«اعلم أنه ينبغي لمن يريد أن يعرف حقائق الأشياء أن يبحث أولاً عن علل الموجودات، وأسباب المخلوقات وأن يكون له قلب فارغ من الهموم والغموم والأمور الدنيوية، ونفسٌ زكيّة طاهرة من الأخلاق الرديّة، وصدر سليم من الاعتقادات الفاسدة، ويكون غيرَ مُتعصِّب لمذهب أو على مذهب لأن العصبية هي الهوى، والهوى يُعمي عين العقل، ويُنهي عن إدراك الحقائق، ويعمي النفس البصيرة عن تصوُّر الأشياء بحقائقها، فيَصُدّها ذلك عن الهوى، ويَعدلِ عن طريق الصواب».

«إخوان الصفا: الرسائل - ج ٣ ص ٣٧٦
الرسالة الأربعون في العلل والمعلولات»

١ ـ مدى اهتمام فلاسفة ما قبل إخوان الصفا بالمشكلة:

يفرد أرسطو «الفصل الثالث» من «المقالة الثانية» لبحث مشكلة العلل وأنواعها وأحوالها، وذلك فى كتابه الهام «الطبيعة»، كما يفرد «الفصل السابع» لتوضيح العلل الأربع، و«الثامن» للغائية فى الطبيعة ونقده للنظرية الآلية، و«الفصل التاسع» للضرورة فى الطبيعة.

.. هكذا نجد المعلم الأول ـ أرسطو ـ اهتم بمشكلة السببية أو العلية كما يحلو له فى بعض كتبه، وجر معه كوكبة من الفلاسفة وكان أبرزهم جماعة إخوان الصفا الذين أخذوا من أرسطو نظرية العلل الأربع المعروفة.

يقول أرسطو: «ينبغى أن نبحث عن الأسباب.. ما هى؟ وكم هى فى العدد؟، وينبغى أيضاً أن نفعل هذا الفهم فى أمر الكون والفساد والتغير الطبيعى» [(١)].

والسبب لدى أرسطو يقال على وجه واحد ما عنه يكون الشئ وهو فيه (أى الهيولى فيه لأنها جزء من المركب) ومثال ذلك: «النحاس لتمثال الإنسان» [(٢)]. وجدير بالذكر أن أرسطو يفرق بين سبب قديم وسبب بعيد أو بين العلة القريبة والعلة البعيدة أو السبب الأقصى، كما يتضح ذلك من شرح أبو بشر [(٣)] على طبيعياته.

وأرسطو يدخل فى عداد الأسباب مبدأى البخت وتلقاء النفس Fortune - Spon-taneite ولكن على أى وجه يدخل البخت وتلقاء النفس فى هذه الأسباب؟ وهل البخت وتلقاء النفس معنى واحد؟ أو هما مختلفان؟ وما معنى تلقاء النفس وما معنى البخت؟ وإن قوماً شكوا فى وجودهما هل هما موجودان أم لا؟.

وأرسطوطاليس يتكلم فى البخت وتلقاء النفس، ويعرض تلك الأسئلة ويبين أنهما يرتقيان إلى الأسباب التى هى أسباب بالعرض، وقد رفع قوم البخت وتلقاء النفس، وقالوا: لأن كل شىء له سبب فسببه محدود، والبخت ليس بمجرد شىء محدود، ولا محصل،

---

(١) أرسطو: الطبيعة ـ ص ١٠٠ ـ مرجع سابق.
(٢) نفس المصدر السابق: ص ١٠١، انظر أيضاً: أرسطو: ما بعد الطبيعة ـ مقال دلتا الفن (٢) وتكرار بنفس الحروف.
(٣) نفس المصدر السابق: هامش ص ١١٠.

لأنه لا يجوز أن يكون للشيء الواحد في رتبة واحدة من جهة واحدة سببان، فالبخت ليس بسبب، قالوا: فالذى قصد السوق لشراء حاجة فلقيه غريمه، وأخذ منه دينه، سبب أخذه للمدين هو قصده الخروج إلى السوق [1]، إنما أنه إنْ لم يخرج أصلاً ما أخذ الدائن من المدين دينه. وأرسطو يضرب لنا مثالاً آخر لما بين البخت وتلقاء النفس في أن حجراً سقط فقتل، فسقوطه لم يكن ليقتل، فمن تلقاء نفسه إذا سقط حتى قتل لأنه قد كان يجوز أن يرمى به رام ويقصد به القتل، ويخالف ذلك ما يكون بالبخت في الأشياء التى تكون بالطبيعة وذلك أنها إذا جرت المجرى الخارج من الطبيعة فحينئذٍ نقول: إنها بالبخت بل أحرى أن نقول فيها من تلقاء أنفسها غير أن لهذا المعنى معنى آخر غير ذلك.

وذلك أن سببه (يعنى من تلقاء نفسه) من خارج، وهذا سبب من داخل[2].

وأبو بشر يقرر أن البخت يخالف تلقاء النفس من وجهين:-

أحدهما: أن تلقاء النفس سبب في داخل الأمر، وذلك أن الأصبع الزائدة سببها في نفس الأمر، وهو كثرة المادة، والطبيعة.

والأخرى: أى الطبيعة وهو سبب (التى عن تلقاء النفس) ذاتى للمطبوع، فأما الروية وهى سببه التى عن البخت فليست بذاتية.[3]

والشيء العارض للشيء إما أن يكون:

أ- ذاتياً لمحموله نحو الطول عارض للعمل ذاتى للزمان، الذى هو محمول على العمل.

ب- وإما أن يكون لموضوعه نحو الطول للبيانى عارض، وذاتى لموضوعه وهو مقدم من حيث هو سبب هذه الغاية على كونه سبباً للغاية التى لم يقصدها وكذلك الطبيعة، والعقل والطبيعة يتقدمان ما يكون بالبخت وتلقاء النفس.[4]

وبصفة عامة نجد أرسطو يبدأ الكلام عن مشكلة السببية أو العلية بسؤال اللمّية [5]

---

(١) نفس المصدر السابق: ص ١١٢ (شرح أبو على بالهامش).
(٢) أرسطو: الطبيعة- ص ١٣١ ، ١٣٢.
(٣) نفس المصدر السابق: هامش ص١٣٣ .
(٤) نفس المصدر السابق: ص١٣٥ .
(٥) نفس المصدر السابق: ص ١٣٦، ١٣٧ .

(لمَ)، وهذا ما سنجده لدى إخوان الصفا وابن سينا، ومن قبلهم: الكندى والمتكلمين من أشاعرة ومعتزلة.

٢ ـ العلاقة بين الأسباب والمسببات:ـ

يرتبط البحث فى مشكلة السببية أو العلية بموضوع الجبر والاختيار، كما يرتبط بالقضاء والقدر، فمن ناحية نجد المجبرة مثل جهم بن صفوان وأمثاله ممن يقولون: العبد لا فعل له البتة ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر وحده، فهؤلاء لا يجعلون للإنسان قدرة تؤثر فى مقدورها، ولا لشىء من الأجسام طبيعة ولا غريزة أى أنهم ينُكرون العلاقة بين السبب والمسببات.

ولما كان الأشاعرة مائلين إلى الجبر كما لاحظ ذلك ابن تيمية فإنهم كانوا أيضاً من أنصار منُكرى السببية، وابن تيمية يميل إلى موقف المعتزلة [١] ـ الذين أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الإنسان فاعل مُحدث مُخترع ومُنشئ على الحقيقة دون المجاز [٢] ـ بينما يرفض موقف الأشاعرة ومن وافقهم، وأنهم حين أنكروا مبدأ السببية فإنهم من ناحية خالفوا بذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٣].

ومن ناحية أخرى خالف الأشاعرة أصول البحث العلمي، فالعلماء متفقون على إثبات حكمة الله فى خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى، وليس من السلف من أنكر تكون حركات الكواكب والأفلاك وهى كلها من أسباب الحوادث [٤] فى الكون

---

(١) د. عبد الفتاح فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ـ ص ١٤١ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ طبعة أولى ١٩٨٠م.

(٢) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ ص ٥٤، انظر أيضاً تفصيلاً: الأشعرى: مقالات الإسلاميين ـ ج ٢ ـ ص ٢١٩.

(٣) سورة البقرة: آية: ١٦٤.

(٤) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ١٥ ـ نشرة عبد الرحمن شرف الدين الكتبى ـ الهند ـ بمباى ـ طبعة أولى سنة ١٩٤٩.

والطبيعة. فابن تيمية رغم تزمته وهجومه وموقفه من الفلاسفة إلاّ أنه فى بعض الأحيان يتصف بروح، نقدية عالية تفوق الغزالى فى كثير من الموضوعات، وبصفة خاصة فى كتابيه: الرد على المنطقيين ومنهاج السنة النبوية، ونرى تطابقاً يكاد يكون تاماً بين ما قال به الإخوان فى حركات الكواكب والأفلاك وأثر الزمان فيهما، وبين ما قال به ابن تيمية فى كتابه الأول الرد على المنطقيين.

فإخوان الصفاء فى فصل لهم (فى العلل والمعلولات) [1] وبعد أن أثبتوا أن العالم مُحدث مُصنوع، أرادوا ذكر بيان العلل والمعلولات بادئين بمقدمة عن نعم الله تعالى على عباده، وسرد قول الحكماء الربانيين والعلماء المتفلسفين، وأن الفيلسوف الحق يجب عليه أن يعرف حقائق الأشياء وكمية أجناسها وأنواعها وخصائص تلك الأنواع، والأجناس والبحث عن عللها، ويطرحون تسعة أسئلة هى: هل هو؟ وما هو؟ ولم هو؟ أى شىء هو؟ كيف هو؟ أين هو؟ ومتى هو؟ ومن هو؟.

وهى عند الإخوان تمثل المباحث والمطالب فى معرفة حقائق الأشياء وأسبابها، ويقول الإخوان: «اعلم أن أصعب الأجوبة عن هذه الأسئلة التسعة جواب «اللّميّة» لأنه سؤال عن العلل، والعلل كثيرة ودقيقة غامضة تحتاج إلى بحث شديد، وفهم صادق، ونفس زكية، ونظر دقيق» [2]. وفى معرض تفسير تلك الأسئلة يقول الإخوان ـ متأثرين بأرسطو: «وأما «لم هو» سؤال عن علة الشىء المعلول، واعلم يا أخى أن لكل معلول صناعى أربع علل: علة هيولانية، وعلة صورية، وعلة فاعلية، وعلة تمامية (غائية)» [3].

وفى فصل مختصر يتساءل الإخوان.. ما العلة وما المعلول؟ كم العلل وكم المعلول؟

فالعلة عندهم هى السبب الموجب لكون شىء آخر، أو هو سبب لكون شىء آخر إيجاباً، والمعلول هو الذى لكونه سبب من الأسباب، أو هو الذى لوجوده سبباً من الأسباب [4]. وبهذا نؤكد أن إخوان الصفا ممن يثبتون العلاقة الضرورية بين السبب

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
(٢) نفس المصدر السابق: ج ١ ـ ص ١٩٩، وج ٣ ص ٣٤٤ وما بعدها.
(٣) نفس المصدر السابق: ج ١ ص ٢٠٠.
(٤) نفس المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٨٥.

والمسببات، متفقون مع أرسطو كعاداتهم، وكذا مع ابن سينا وابن رشد فيما بعد، بقدر اختلافهم مع الغزالي الذى يرفض وينكر مبدأ السببية أصلاً، وبالتالي يرفض العلاقة بينهما. فقد ذهب في كتابه تهافت الفلاسفة وفي نص هام إلى أن: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا..» [1] متأثراً في ذلك بآراء الأشاعرة إلى أن هذه العلاقة علاقة غير ضرورية، أى أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً بل كل عملها يرجع إلى الله تعالى مباشرة [2]، ومعنى ذلك إنكاره للعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، فليس من الضرورى أن تؤدى النار مثلاً إلى الاحتراق للأجسام، والغذاء إلى الشبع، وهكذا نجد الغزالي يخالف الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن القول بالعلاقات الضرورية بين العلة والمعلول أو الأسباب والمسببات.

.. ونعود سريعاً لإخوان الصفا لدى إجاباتهم عن أسئلة الكمية بعد إجاباتهم عن أسئلة الماهية فعند التساؤل عن كم العلل، وكم المعلول؟ نجدهم يقولون: العلل أربعة أنواع: فاعلية ـ وهيولانية ـ وصورية ـ وتمامية أو غائية. والمعلول أربعة أنواع وهى: المصنوعات كلها: ومنها مصنوعات بشرية حيوانية، ومنها مصنوعات طبيعية وهى: المعادن والنبات والحيوان، ومنها نفسانية بسيطة، ومنها الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة، ومنها الروحانية الإلهية وهى: الهيولى، والصورة المجردة والنفس والعقل» [3] كما في الشكل التوضيحى.

وإخوان الصفا يتفقون تماماً مع أرسطو وآرائه، حيث إن لكل مصنوع أربع علل،

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٣٩ (المسألة: ١٧).

(٢) د. عاطف العراقي: مقال ضمن مجموعة مقالات المشكاة ـ مرجع سابق ص ١٠٨/ ١١٠.

تعقيب:

لقد عبر الغزالي في قوة عن المذهب الأشعرى حينما انتقد مبدأ السببية، وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة لأن تكرار مشاهداتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة اقتراناً ضرورياً بينهما، والغزالي يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل ديفيد هيوم فيما بعد في الفلسفة الحديثة، والدكتور عاطف العراقي يرفض تلك المحاولات التى تعد من وجهة نظره خاطئة. والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية ويجعلون العالم في عملية خلق مستمر متجدد (انظر في ذلك: د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص ٣١٨، ص ٤٩٤/ ٤٩٥).

(٣) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٣٥٨.

وأخذوا مثالاً لذلك السرير فإن علته الفاعلية النجار، والهيولانية الخشب، والصورية التربيع، والثمانية القعود عليه. وكما أن كل صانع بشرى يحتاج إلى ستة أشياء: هيولى ما ـ مكان ما ـ زمان ما ـ أدوات ما كاليد والرجل ـ آلات ما كالفأس والمنشار ـ وحركات ما، فإن كل صانع طبيعي يحتاج إلى أربع منها: الهيولى ـ المكان ـ الزمان ـ الحركة، وهكذا إلى أن نصل إلى البارى عز وجل الذى لا يحتاج إلى شيء ما، لأن فعله إبداع واختراع لهذه الأشياء، أعنى الهيولى والزمان والحركات والآلات والأدوات [1]. والمعتزلة ـ خلافاً للأشاعرة والغزالى ـ متفقين مع إخوان الصفا فى القول بتلازم الأسباب والمسببات. والفعل الصادر عن الإنسان لديهم ـ يكون إما بالمباشرة، وإما بالتوالد.

وإذا كانت دراسة التولد [*] تدخل فى باب الإرادة، وخلق الأفعال، فإن دراستها تتعلق بدراسة السببية، وهى فكرة معتزلية خالصة، وإن كانت لها أشباه لدى بعض

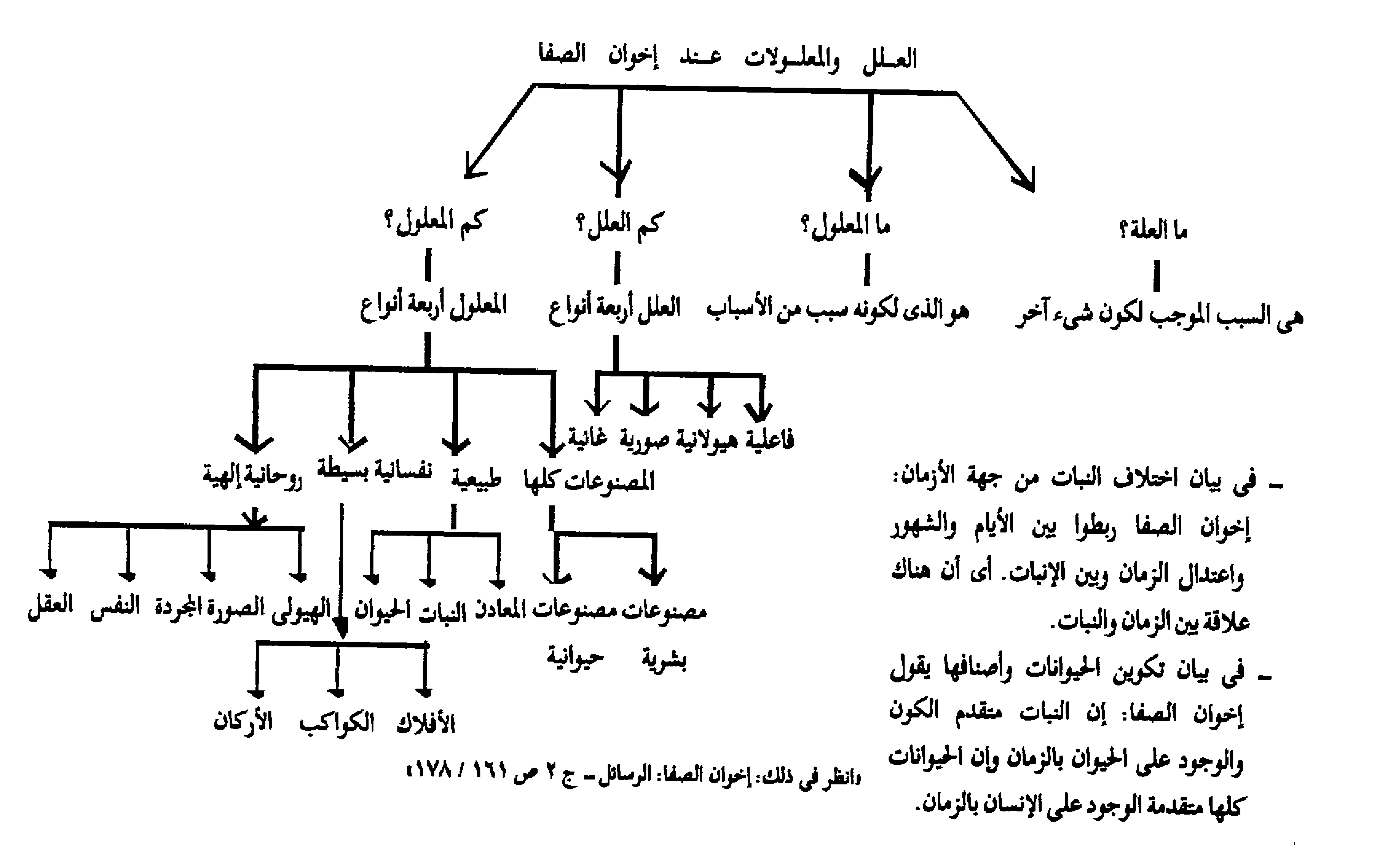
---

(١) نفس المصدر السابق: ج ٣ ـ ص ٣٥٩.
.. وهكذا نجد عنده أن لكل صانع حكيم فله فى صنعته غرض ما، والغرض عند الإخوان هو غاية تسبق فى علم العالم أو فى فكر الصانع، ومن أجله يفعل ما يفعله، وذلك هو السبب.

(*) التولد Nativisim الفعل الصادر من الفاعل بوسط ويقابله الفعل المباشر، وهو الصادر من الفاعل بدون وسط، (راجع د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفى ـ ج ١ ص ٣٦٧) (أيضاً: التهانوى: الكشاف. ج ٢، ١٤٧) واختلف المتكلمون فى باب التولد ـ كنحو ذهاب الحجر الحادث عند دفعة الدافع له، وكنحو انحداره الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عن الضرب، وخروج الروح الحادث عن الوجعة، والألوان الحادثة عند الضربة، وما أشبهها من الأسباب (انظر فى ذلك: الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٦ والخياط: الانتصار والرد على الروائدية الملحدين. ص ٧٦، والبغدادى: أصول الدين ص ١٣٧، ابن حزم/ الفصل: ج ٥ ص ٥٢، والإيجى فى المواقف: ج ٨ ص ١٥٩، القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف ـ جمع الحسن بن أحمد بن متوية ـ تحقيق عمر السيد عزمى وراجعه د. الأهوانى. ص ٣٨٠/ ٣٨١، ويستعمل عبد الجبار:
«التوليد» والغالبية تستعمل «التولد» ولعله أولىّ لأن العمل نفسه أقرب إلى المطالعة (انظر فى ذلك (المُغنى ـ ج ٩ التوليد). أيضاً: د. النشار الذى يقرر أن فكرة التولد تقوم على مبدأين: مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ: العلية أو السببية، وقد أخذ أبو الهزيل العلاف بالمبدأ الأول، وهذا يتناسق مع قوله بالتولد ولكن بعض الفقرات الباقية عن العلاف تنكر العلية، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً (أزماناً) طويلة، ولا يحدث الانحدار ولا الهبوط، بل يحدث السكون، حيث الحركة مرتبطة بالزمان ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق. وهذه مُغالاة لا شك فيها إذ أن التولد قائم على العلية.
(راجع فى ذلك نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ ج ١ ص ٤٨٣/ ٤٨٤) أيضاً: د. عبد الستار الراوى: رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية ـ فلسفة العقل ص ٧٥).

الفلاسفة الطبيعيين [١] . والقول بالتولد يؤدى إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومُسبباتها، ومن هنا فالعلاقة قائمة وبصفة مباشرة بين الأسباب والمُسببات لدى المعتزلة أيضاً، أما لدى الأشاعرة فهم يُنكرون الترابط والتلازم والعلاقة الضرورية بين السبب والمُسبب ويصعدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة، فهو الذى خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين، وهو القادر على خرق العادة فى أى وقت يشاء، وأى زمان يريد [٢] .

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٠٧ .
(٢) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية. ص ٥٤ (الهامش) أيضاً: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٣، ص ١٩٩ (فصل فى القضاء والقدر) حيث ارتبط البحث فى العلاقة بين الأسباب والمُسببات بموضوع القضاء والقدر.



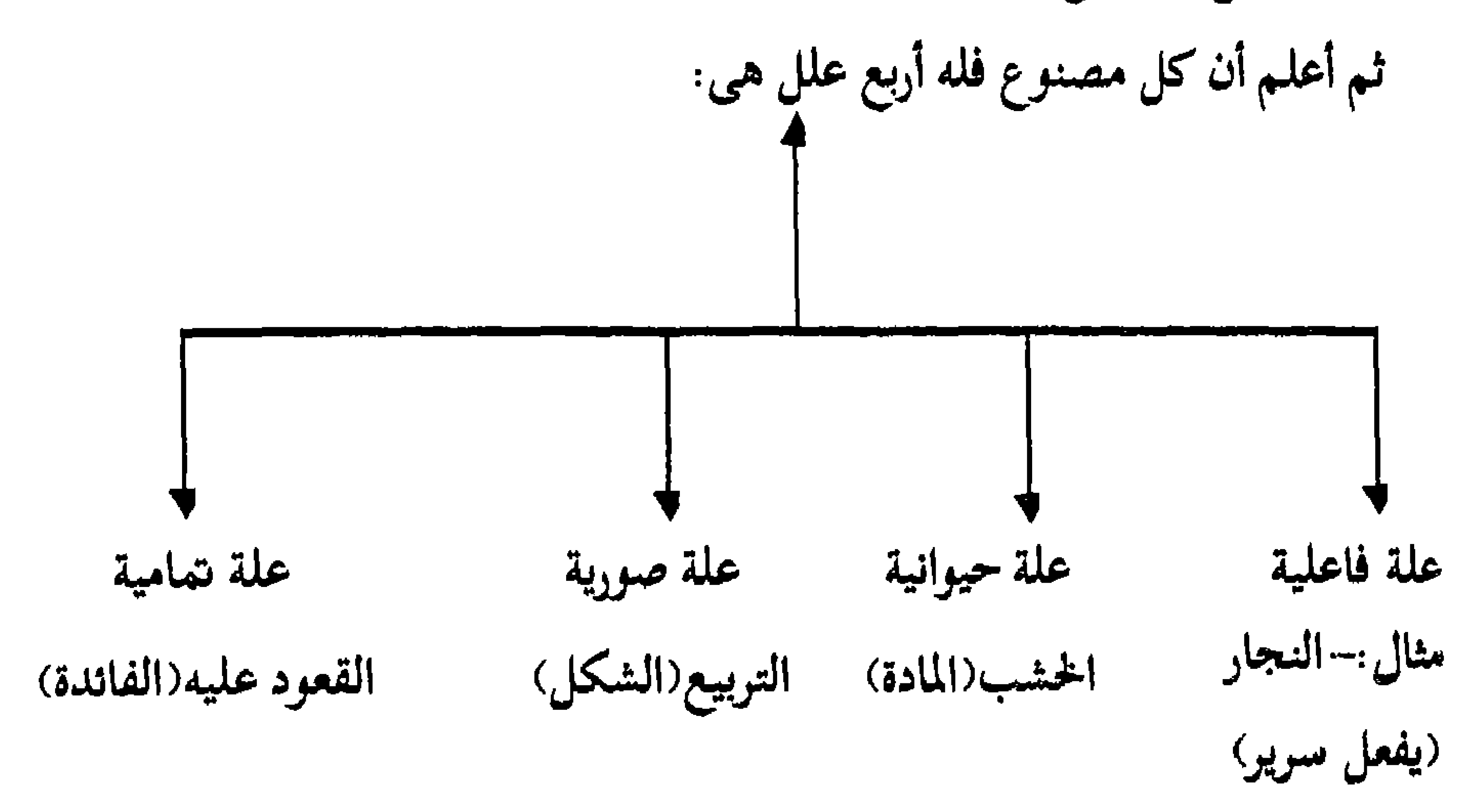
ـ فى بيان اختلاف النبات من جهة الأزمان: إخوان الصفا ربطوا بين الأيام والشهور واعتدال الزمان وبين الإنبات. أى أن هناك علاقة بين الزمان والنبات.

ـ فى بيان تكوين الحيوانات وأصنافها يقول إخوان الصفا: إن النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان وإن الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان.

ثم ما الصنعة لدى إخوان الصفا* ؟

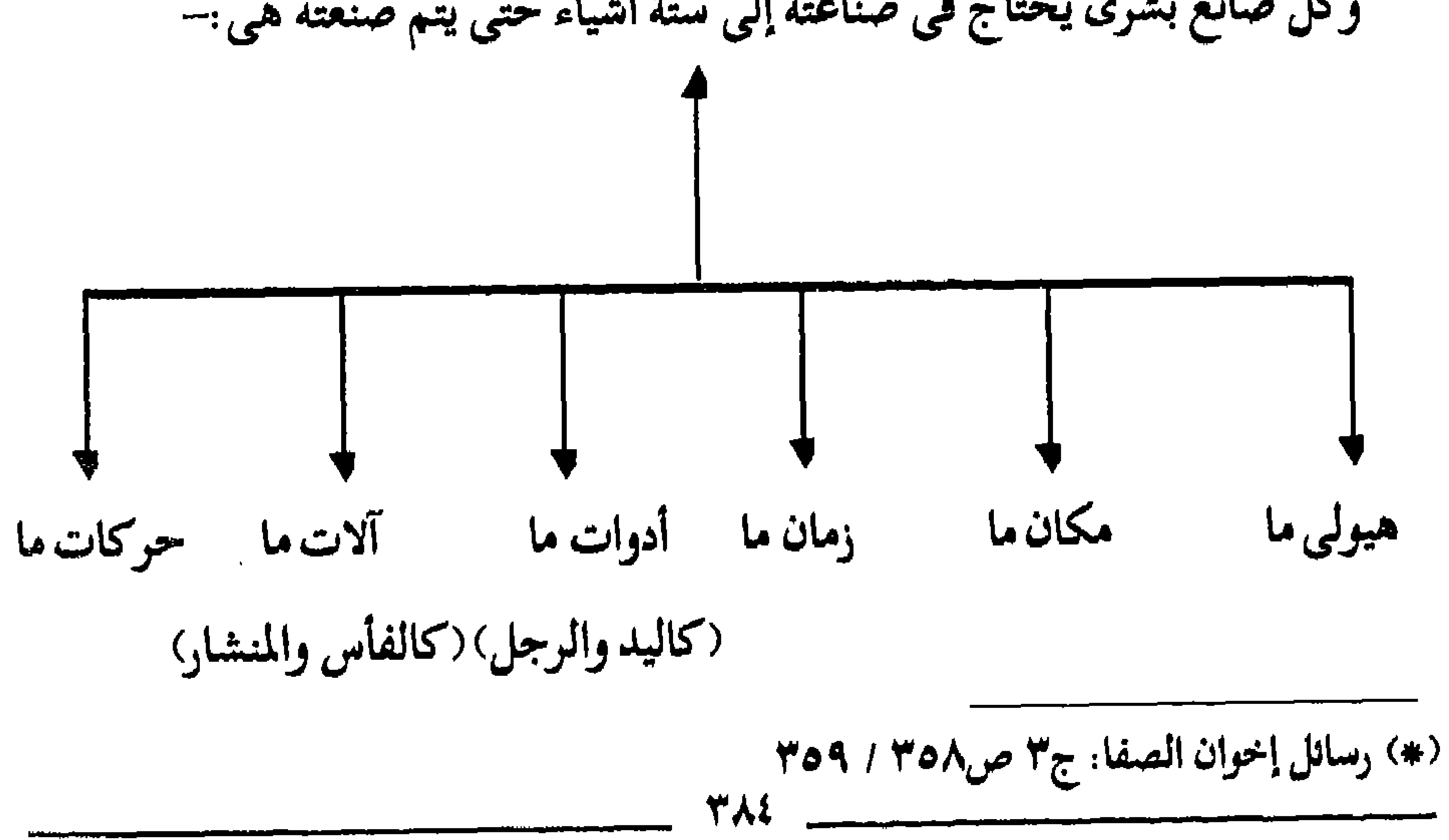
هى إخراج الصانع ما فى نفسه من الصور ونقشها فى الهيولى، وكل صانع حكيم فى صنعته غرض ما، والغرض هو غاية تسبق فى عالم أو فى فكر الصانع ومن أجله يفعل ما يفعله، فإذا بلغ إليه قطع الفعل وأمسك عن العمل.

ثم أعلم أن كل مصنوع فله أربع علل هى:



وهذا بلاشك تأثير أرسطى فى فكر إخوان الصفا وهذا مانجده لدى ابن سينا فى الطبيعيات.

وكل صانع بشرى يحتاج فى صناعته إلى ستة أشياء حتى يتم صنعته هى :-



(*) رسائل إخوان الصفا: ج٣ ص٣٥٨ / ٣٥٩

- وكل صانع طبيعى يحتاج إلى أربع منها:

١ - *الهيولى*	٢ - *المكان*
٣ - *الزمان*	٤ - *الحركة*

- وكل صانع نفسانى يحتاج إلى اثنتين منها:

١ - *الهيولى*	٢ - *حركات ما*

- أما البارى تعالى فإنه لا يحتاج إلى شىء منها، لأن فعله إبداع واختراع لهذه الأشياء كلها.

٣- علاقة فكرة الزمان بالأسباب والمُسببات:-

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية العلاقة الضرورية بين الأسباب والمُسببات مثل: سابقيه، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات إنما هى من قبيل الأفعال السوفسطائية[١] فنجده حريصًا فى تهافت التهافت على دحض رأى الأشاعرة المنكرين لتلك العلاقة متأثرًا بأرسطوا، تمامًا كما فعل إخوان الصفا، وابن سينا الذى نجد لديه التيار الفلسفى الأرسطى بارزًا غاية البروز بعيدًا عن الإطار الكلامى الذى وجدناه عند الكندى الذى لم يأت برأى قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمُسببات، ولقد اهتم ابن سينا بدراسة العلل الأربع واهتم اهتماما خاصا بدراسة العلة الغائية، وهذه الدراسة للغائية لدى ابن سينا تندرج داخل إطار الفلسفة الطبيعية، وتتعلق بموضوعين أساسيين:-

أولهمـــا: دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات.

وثانيهما: نقده للقائلين بالإتفاق والمصادفة* وصعود عن طريق هذا التقدم إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه، وتغيره مع الزمان[٢].

(١) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- ص ١٣٧

(*) المصادفة أو الصدفة عند الأبيقوريين تساوى العادة عند المتكلمين ، تساوى الإتفاق عند ابن سينا، تساوى الغرض عند إخوان الصفا، تساوى البخت عند أرسطو، غير أن ابن سينا يفرق بين البخت والإتفاق، ويقول أن الاتفاق أعم من البخت فى لغتنا هذه، وأن كل بخت إتفاق وليس كل إتفاق بختًا، وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فإن سوء التدبير هو إختيار سبب فى أكثر الأمور (انظر فى ذلك: بينيس: مذهب الذرة ... ص ٢٧ /٢٨، أرسطو: الطبيعة- ص١٠١، ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٥ ص١٦ (حيث ينتقد العادة ونظرية العادة عند الأشاعرة)، إخوان الصفا الرسائل- ج٣ ص٣٥٩، ابن سينا: الشفاء- الطبيعيات- الفصل ١٣، ص٦٦، د. عبدالعزيز سيف النصر: نظرية السببية.. ص١٣ / ١٤) وبخصوص الغائية والعناية الإلهية، يراجع تفصيلاً د. عاطف العراقى الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل. ص ١٣٧ / ١٣٨

(٢) ابن سينا: الشفاء- الطبيعيات- السماع الطبيعى- المقالة الأولى- الفصلين ١٠، ١١ ص ٤٨/ ٥٠، بخصوص العلل- وأقسام أحوال العلل)، انظر أيضًا: د. عاطف العراقى: الفلسفة =

ولأبى حيان التوحيدى مقابسة[1] فى قول القائل: العلة قبل المعلول لا مدخل للزمان فيه.

يذكر فيها قول يحيى بن عدى*: العلة قبل المعلول لا مدخل للزمان فيه، وكذلك قول النحويين: الاسم قبل الفعل لا يتضمن معنى الزمان، وكأنه جار فى قضايا الدهر، والفرق بين الزمان والدهر بيِّنٌ واضح ** فقولنا الأب قبل الابن، أين هو من الزمان؟ وهذا تساؤل البديهى*** قال: من جهة، لا مدخل للزمان بينهما، وذلك أن الغرض فيهما إن هذا علة هذا، ومن جهة أخرى يدخل الزمان بينهما، لأنه يصير مؤذنًا بأن هذا كان فى الزمان قبل هذا فى الزمان.

وأما قول النحويين بأن الاسم قبل الفعل فمعقول أن ترتيبه مقدم عليه وإلاَّ فمتى وجد الاسم وجد الفعل، ومتى وجد الفعل وجد الحرف فمرتبة الوجود واحدة فى الجميع ومراتب الأعيان مختلفة فى الجميع[2] ونواصل علاقة فكرة الزمان بالسبب والمسببات، ونورد قول الأشعرى فى ذلك الاختلاف سواء لدى مثبتى التولد، أو لدى مثبتى القول بأن الأسباب، موجبة لمسبباتها، يقول الأشعرى: «واختلف مثبتو التولد من المعتزلة فى الأسباب التى تكون عنها المسببات. هل هى متقدمة لها أو موجودة مع وجودها؟

فقال قائلون: السبب مع السبب لا يجوز أن يتقدم.

=الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٦٤ /١٦٥ (وبخصوص موقف ابن سينا من السببية لاتجاهه نحو التفسير الغائى- راجع ص ١٨٤ / ١٨٨)

(١) ابن حيان التوحيدى: المقابسات: تحقيق حسن السندوبى- ص ١٥٤ - مرجع سابقق.

(*) هو أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا المنطقى الفيلسوف، ترك بغداد وتخرج بأبى بشر بن متى بن يونس وأبى نصر الفارابى، وإليه انتهت رئاسة المناطقة فى زمانه، وكان نصرانيًا يعقوبى النحلة، وله مصنفات، عديدة فى العلوم والفنون، توفى ببغداد عن إحدى وثمانين سنة فى عام ٣٦٤ هـ).

(**) سبق وأن تعرضنا لهذه التفرقة، والزمان- والمدة- والدهر، ثلاث اصطلاحات كان لهم شأن عظيم فى فلسفة الزمان- انظر فى ذلك: بينيس: مذهب الذرة... ص ٥٠ - مرجع سابق.

(***) هو أبو الحسن على ابن محمد البديهى، أصله من شهرزور، ورد بغداد وتلقى علومه وأقام عند الصاحب بن عباد زمنًا، راجع فى ذلك، هامش كتاب المقابسات للتوحيدى - ص ١٥٥

(٢) أبى حيان التوحيدى: المقابسات: ص ١٥٥ / ١٥٦، وبخصوص تقسيم الخبر إلى جملة فعلية وجملة اسمية، وتصور النحويين للزمان لغويًا، بالإضافة إلى ما ذكرته فى الفصل الأول، يراجع فى ذلك تفصيلاً: السيد أحمد الهاشمى: جواهر البلاغة فى المعانى والبيان والبديع، ص ٧١ / ٧٢ (المبحث الثالث - دار إحياء التراث العربى- بيروت- لبنان- الطبعة الثانية عشرة- بدون تاريخ ونرجح أنه طبع قبل عام ١٩٨٢م حيث أننى أحضرت من بغداد فى ٢٣ / ٩ / ١٩٨٢م.

وقال قائلون: السبب الذى يتولد عنه المسبب لا يكون إلاّ قبله.

وقال قائلون: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها، ومنها ما يتقدم المسببات بوقت أو زمان، فأما ما كان قبل المسبب بوقتين (زمانين) فليس ذلك المسبب متولداً عنه.

وجوّز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد[١]، وهذا يجرنا لتساؤل آخر هو ... هل السبب موجب للمسبب؟

فقال أكثر المعتزلة المتبنين للتولد: الأسباب موجبة لمسبباتها، أما الجُبائى فقال إن السبب لا يجوز أن يكون، موجباً للمسبب وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده[٢]. هذا بالإضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة فإنه يجب القول- فيما يرى المعتزلة بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها[٣]

وقد أشار أبو على الجبائى إلى العلية من ناحيتين:-

الأولى: من ناحية صلتها بالمعلول زماناً

الثانية: من ناحية صلتها بالمعلول وجوباً أو جوازاً[٤]

أما من ناحية صلة العلة بالمعلول فقد ميز بين علتين: علة قبل المعلول، وعلة معه، والعلة التى تسبق المعلول زماناً، أما أن تتقدمه بوقت كما هو فى الطبيعة (مثال النار والإحراق) أو تتقدمه أكثر من وقت وزمان(إرادة الإنسان والفعل حال التردد) ثم العلة المصاحبة للمعلول(أى سبب مباشر مقترن بالمسبب)- كما هو فى أكثر المتولدات، كالألم الناتج عن الضرب، إحساس المرء بالألم نتيجة حتمية لعلة الضرب، وهى تشبه إلى حد ما نظرية شرط الحدوث (الضرورة الشرطية) (أى إذا حدث كذا... سوف يحدث كذا) بمعنى إقتران السبب بالمسبب.

(١) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين .. ج٢ ص ٩٦
(٢) نفس المرجع السابق: ج٢ ، ص ٧٧
(٣) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٥٦ - مرجع سابق
(٤) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص٧٠

أما.. من ناحية الصلة بين العلة والمعلول.. وهل توجب معلولها لدى الجُبائى ؟

الاجابة عن هذا السؤال تتوقف على اختيار أحد الموقفين:[1] :-

- إما ترجيح المشيئة والقدرة الإلهية

- أو الإقرار للقوانين الطبيعية.

ويمكن لنا أن نضيف موقفًا ثالثًا بتساءل: لماذا لا نرجح القدرة الإلهية وفى نفس الوقت نأخذ بالأسباب- إسلاميًا- ونعترف بالقوانين الطبيعية- علميًا وفلسفيًا؟ ولقد تأرجح موقف المعتزلة بين موقف الإلهيين، وموقف قريب من الطبيعيين، وقد ذهب الجّبائى إلى موقف الأول إذ العلة لا توجب المعلول- والسبب لا يجوز أن يكون موجبًا للمّسبب، وعلى العكس ذهب إخوان الصفا إلى ضرورة وجُوب العلاقة بين العلة والمعلول والسبب عندهم يجوز أن يكون موجبًا للمسبب مع الإقرار والتسليم بأن الله تعالى خلق العالم وما فيه لعلة ما. فنجدهم يعترفون بالقدرة الإلهية، ومع ذلك يعترفون بالعلة والمعلول، معتمدين فى ذلك على العلل الأربع، كما سبق وإن ذكرت، وفى هذا تأثير واضح للفكر الأرسطى ولقد تأثر به الكندى من قبل، والذى يتبلور عنده موضوع السببية فى نقطتين:-

الأولـى: تفرقته بين الفعل الحقيقى والفعل المجاز.

والثانية: فى قوله بالعلل الأربع، متابعًا لأرسطو، فالعلة الطبيعية أما أن تكون عنصرية وإما صورية وأما فاعلة وإما تمامية[2] أو غائية.

ويبين الكندى- كما فعل أرسطو من قبل وابن سينا من بعد- العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية (التمامية)، وكيف إنهما مرتبطان تمام الإرتباط.

٤- العلة التمامية عند إخوان الصفا:-

لقد بحث الحكماء عن العلة التمامية- بعد أن تبين لهم ما العلة الفاعلة، وما العلة الهيولانية، وما العلة الصورية؟- والتى هى الغرض الأقصى الذى من أجله يفعل الفاعل

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام- المعتزلة- ص٣١

(٢) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٩٠

فعله (السببية). وهذه المسألة أيضاً إخوان الصفا- من إحدى أمهات المباحث التى منها تتفرع سائر الآراء والمذاهب، يقول إخوان الصفا:

«والذى أدّاهم إلى هذا البحث هو نظرهم إلى الصنائع البشرية، وذلك إنهم وجدوا لكل صانع بشرى فى فعله غرضاً والغرض هو الغاية التى يسبق إليها فَهمُ الفاعل أولاً، وهو من أجله يفعل الفاعل فعله»(١)

ويقسم إخوان الصفا هذه المذاهب إلى طائفتين هما:-

- الأولى: ترى وتعتقد أن البارى تعالى خلق العالم لعلة ما.

- والأخرى: ترى وتعتقد إنه لا لعلة.

ويقرر الإخوان أن سبب ذلك هو قولهم: لا تخلو تلك العلة من أن تكون هى الله تعالى أو غيره، فإن كانت غيره، وجب القول بالمثنوية، وقد قام البرهان على فساد هذا الرأى، ويرجح الإخوان العلة الأولى، والذين قالوا بعلة التمامية أو الغائية طائفتان هما:-

- إحداهما: ترى وتعتقد أن تلك العلة هى إرادة البارى تعالى ومشيئته.

- والأخرى: ترى وتعتقد إنها علمه السابق(بُعد زمانى).

والقائلون بالإرادة أيضاً طائفتان هما:

أ- فمنهم من يرى ويعتقد إنها علمه السابق، وإن إرادة الله صفة من صفاته.

ب- ومنهم من يرى ويعتقد إنه فعل من أفعاله.

وهنا يربط الإخوان بين علم الله وإرادة الله وفعل الله، وهى كلها صفات إلهية، والذين قالوا إنه صفة من صفاته أيضاً طائفتان هما:

أ- فمنهم من يرى ويعتقد إنها صفة ذاتية.

ب- ومنهم من يرى ويعتقد إنها صفة عرضية.

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل- ج٤ ص٧٤

والذين يرون أنها صفة عرضية تنقسم إلى ثلاث طوائف، فمنهم من يرى ويعتقد أنها قائمة به ومنهم من يرى أنها قائمة بغيره، ومن يرى أنها قائمة بنفسها، وبين هؤلاء منازعات ومناقضات يطول شرحها.

والذين قالوا إن تلك العلة (التمامية) هى علمه السابق طائفتان:-

أ- فمنهم من يرى ويحتج بأنه (تعالى) خلق العالم لأنه كان غالبًا بأنه سيخلق، فلو لم يخلق لكان مخالفًا للعلم، والمخالف للعلم جاهل، وهو تعالى منزه عن أفعال الخلق.

ب- ومنهم من يرى أنه سيخلق للعالم حكمة، وفعل الحكمة عند الحكيم واجب، فإذا لم يفعل الحكيم الحكمة يكون سفيهاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[1]

فالله سبحانه وتعالى خالق كل شيء وموجد كل الموجودات بصورها وأنواعها وعللها ومعلولاتها، ولا دخل للزمان فيما يختص بعلم الله وخلقه وإرادته، فإنه يقول للشيء كن فيكون. ويتساءل إخوان الصفا بأى طريق كان وجود الموجودات كلها من قبل الله تعالى؟، ويجيبون على ذلك بقولهم: «فهى ليست تخلو من أن تكون: جواهر أو أعراضًا أو مجموعًا منهما، هيولى أو صورة أو مركبًا منهما، عللاً أو معلولات أو مشاراً إليهما، جسمانيًا أو روحانيًا أو مقرونًا بينهما، بسيطًا أو مركبًا[2]، أو جملتهما، وهذه الأقسام محتوية على الموجودات كلها فى نظر إخوان الصفا التى هى صور وأعيان تفيض على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان، ويذكر الإخوان فى ذلك:».. واعلم يا أخى بأن الموجودات كلها صور وأعيان غيريّات أفاضها البارى عز وجل على العقل الذى هو أول الموجودات، وهو جوهر بسيط روحانى فيه جميع صور الموجودات غير متراكبة، كما يكون فى نفس الصانع صور المصنوعات قبل إخراجها، ووضعها فى الهيولى، وهو فائض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان، كفيض الشمس نورها على الهواء، كما أن الهيولى قابلة لتلك الصور من النفس الكلية شيئًا بعد شيء على التدريج بالزمان، كما يقبل الهواء نور القمر فى وقت دون وقت»[3] وصور الموجودات لدى الإخوان كلها

(١) إخوان الصفا: الرسائل- ج٤ ص ٧٥
(٢) نفس المصدر السابق: ج٣ ص٢٣٣
(٣) نفس المصدر السابق: ج٣ ص ٢٣٤

يتلو بعضها البعض فى الحدوث والبقاء عن العلة الأولى التى هى البارى عز وجل، ويربط إخوان الصفا ذلك بنظرية العدد الفيثاغورية، فالعدد إزدواجه وإفراده يتلو بعضها بعضًا أيضًا فى الحدوث والبقاء والنظام عن الواحد قبل الإثنين، والعدد عندهم تارة علة وتارة معلولة.

وبخصوص أنواع الموجودات وصلتها بالسببية أو العلية نود أن نقول إن الموجودات عند إخوان الصفا: جسمانى وروحانى، فالجسمانى ما يدرك بالحواس، والروحانى ما يدرك بالعقل ويتصور بالفكر، فأما الجسمانى فهو على ثلاثة أنواع:

الأول : الهيولى الأولى الذى هو جوهر بسيط منفعل، معقول قابل لكل صورة.

الثانى: النفس التى هى جوهرة بسيطة فعالة علامة.

الثالث: العقل الذى هو جوهر بسيط مدرك حقائق الأشياء، فأما البارى عز وجل فليس يوصف لا بالجسمانى، ولا بالروحانى ، بل هو علتها كلها، كما أن الواحد لا يوصف بالزوجية ولا الفردية، بل هو علة الإزواج والإفراد من الأعداد جميعًا.

... ونختم هذه الجزئية عن تصور إخوان الصفا لمشكلة السببية أو العلية، وإذا أردنا أن نقف على أثر فكرة الزمان لديهم فى هذه المشكلة نكاد لا نجد إلاً ملاحظتين هما:

الأولى: أن للموجودات كلها (بصورها وأنواعها)- علل ومعلولات، ويركز الإخوان على العلل الجسمانية، وذلك فى قولهم إن الموجودات الجسمانية لكل واحد منها أربع علل: فاعلة وصورية وتمامية أو غائية وهيولانية وقد أخذنا مثالاً بذلك وهو السرير، ولهم أمثلة متعددة لإثبات أن لكل شخص من الأجسام الموجودة علل أربع متأثرين فى ذلك بأرسطو.

الثانية: نكاد لا نجد أى تأثير للعلة الفاعلة لدى الإخوان فيما يختص بالزمان حيث الله هو الفاعل ولا زمان فيما يتعلق بالفعل الإلهى. أما فى العلة الغائية أو التمامية فالإهتمام واضح على الرغم من الارتباط بين العلتين، حتى وهم بصدد نقدهم

للقائلين بقدم العالم، وقولهم بالحدوث ربطوا بين مشكلة الحدوث ومشكلة السببية ، فالعالم لديهم- وكما قلت من قبل- مُحدث ومصنُوع- وله علتان قديمتان وأزليتان وبينوا حجة القائلين أن العالم مُحدث وله علة واحدة مُبدعة مُخترعة، وهو حى قادر حكيم (صفات إلهية) غير محتاج إلى زمان ولا مكان ولا حركة، كما تحتاج إلى ذلك المصنوعات البشرية والطبيعية والنفسية، فإذا كان الله تعالى فاض عليه الوجود والتمام والبقاء دفعة واحدة بلا زمان، فالعلة الفاعلة لديهم إبداع بلا واسطة ولا زمان وما عدا ذلك فهو فى الزمان وبالزمان.

* * *

الفصل الرابع

الزمان وحركة الفلك عند إخوان الصفا
(في الأدوار والأكوار والقرانات)

.. *ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية : -*

مقدمة.

المبحث الأول : فكرة الزمان وعلاقتها بالأدوار والأكوار

المبحث الثاني: فكرة الزمان وكيفية أحوال القِرانات

المبحث الأول

فكرة الزمان وعلاقتها بالأدوار والأكوار

.. ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية : -

أولاً: أنواع الأدوار والأكوار عند اخوان الصفا

ثانياً: زمان حركات دوران الفلك

«.. ثم أعلم إن الأركان الأربعة متقدمة في الوجود علي مولداتها بالأيام والشهور والسنين، كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان بالأزمان والأدوار والقرنات، وعالم الأرواح متقدم الوجود علي عالم الأفلاك بالدهُور الطوال التي لانهاية لها والباري تعالى متقدم الوجود على الكل كتقدم الواحد علي جميع العدد..»

«إخوان الصفا ـ الرسائل ـ ج٣ ص٣٥٢»

«وإذا دخلَت مدينتنا الروُحيَةَ، وسرْت بسيرتنَا الملكيّةَ، وعملت بسنتنَا الزكية، وتفَقهت فَي شريعتنَا العقلية، فلَعلك تُؤيَد بُروَح الحياة لتنظر إلى الملأ الأعلى، وتعيش عيش السَعداء مُخلدًا مسرُورًا أبدًا، بنفسك الباقية الشريفة الشفافة الفاضلة، لا بجسدك المُظلم الثقيِل المتغير المُستحيل الفاسد الفانى»

«إخوان الصفا - الرسائل - ج٢ ص١٩»



.. تعرضت فى الفصلين السابقين لبيان البُعدين الفيزيقى والميتافيزيقى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا من خلال المباحث المتعددة التى تضمنتها اجزاء الكتاب.

.. وفى هذا الفصل سنتعرض لدراسة الأدوار والأكوار والقرانات بشكل موسع إلى حدما، بعدما تعرضت لهذه المسألة عند الحديث عن السماء والعالم في بعض جوانب البحث وطبقًا لمنهج الكتاب، ولكن بشكل مختصر.

.. نود أن نقول إن هذا الفصل، تختلط فيه المباديء الميتافيزيقية مع المبادىء الفيزيقية مع المباديء الرياضية والفلكية، وكثير من النقاط التى خاض فيها إخوان الصفا في هذه المشكلة أصبح موضوع دراستها في عصرنا هذا، داخلاً ضمن علم الفلك، بما يتضمنه البحث عن مبدأ الحركات السماوية (سواء السريعة أو البطيئة)، وطبيعة الأفلاك والكواكب، وسبب كونها واستئناف ادوارها وقراناتها، أى علم الميكانيكا الفلكية بوجه عام(١).

ولابد من القول إن إخوان الصفا، ومن بعدهم ابن سينا قد استفادوا من دراسات الذين سبقوهم فى هذا المجال سواء افلاطون الذى اهتم بدراسة الحركات السماوية، وخاصة في كتابه طيماوس، بل في الجمهورية أيضًا. وارسطو الذى أفاض فى دراسته للسماء والعالم، وبخاصة في كتابه الطبيعة، أو بالنسبة للافلاطونية المحدثة، حيث استفاد الإخوان من نظرية الفيض أو الصدور، والحديث عن عقول الكواكب، ونعت الأفلاك السماوية بصفات معينة. ولاشك إن دراسة حركات السماوات فيها التأثير الإسلامى، والتأثير الافلاطونى، فإخوان الصفا يتحدثون عن الله الذى يحرك الحوادث كلها، وعن العقل الفعال أيضًا، وإخوان الصفا تأثروا بلاشك من كل هؤلاء، حتي في تقسيمهم العالم إلي قسمين على أساس فلك القمر:

عالم ما فوق القمر، وعالم ماتحت القمر، كما سبق وان ذكرت

(١) د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ ص٣٤٨.

واستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي يؤكد أن دراسات إخوان الصفا بوجه عام، والكندي والفارابي على وجه الخصوص كان لها تأثير بالغ على فكر ابن سينا[١]، وهذا أيضًا ما نؤكد عليه، وهو إن إخوان الصفا كما تأثروا بفلاسفة اليونان أثروا على فلاسفة الإسلام، فنراهم وقد بحثوا في كثير من المسائل في السماء والعالم في رسائلهم، ولو أن، الكثير من هذه المباحث شأنها في ذلك شأن المباحث التى بحثها الفلاسفة، وقد أصبحت من موضوعات علم الفلك، على رأي الأفرنج المحدثين.

والخلاصة.. أن هذا الفصل يوضح ويبين كيفية تلاقي المبادىء الميتافيزيقية والطبيعية والفلكية والرياضية، عند إخوان الصفا، بل أكثر من ذلك نجدهم يضعون دراسة الأدوار والأكوار ضمن الرسالة الخامسة من النفسانيات العقليات[٢]. ومن هنا تنضم دراسة النفس والعقل إلى دراسة الفلك لدى الإخوان، ويقول إخوان الصفا في ذلك:

«.. أن النفس الكلية سترجع إلى عالمها الروحاني ومحلها النوراني، وحالتها الأولى التى كانت عليها قبل تعلقها بالجسم كما قال الله تعالي: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[٣] ولكن لايكون ذلك إلاّ بعد مضي الدهور والأزمان الطوال والأدوار، وسيخرب العالم الجسماني إذا فارقته النفس، ويسكن الفلك عن الدوران، والكواكب عن السير والأركان عن الأختلاط والمزاج، ويبلى النبات والحيوان والمعادن، ويخلع الجسم الصور، والأشكال والنقوش، ويبقي فارغًا كما كان حتى تلحق النفس بعلتها الأولي مدة من الزمان»[٤].

قلنا إن الزمان عدد حركات الفلك، والمكان سطحه الخارج، فاذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان بل لما أبدع البارى تعالى الفلك وادواره أوجد المكان والزمان معًا، بعد وجود الفلك.

(١) نفس المرجع السابق: ص٣٥٤.
(٢) إخوان الصفا: الرسائل: ج٣ ص٣٤٩ (وهى الرسالة السادسة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا).
(٣) والآية بالكامل: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾. [سورة الأنبياء آية: ١٠٤].
(٤) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج٣ ص٣٥٤.

وسوف نتناول فى هذا الفصل ـ والذى ينقسم إلى مبحثين ـ فكرة الزمان والادوار والأكوار والعلاقة بينهما وأنواعها وكذا زمان حركات دوران الفلك، وحالاتها، عند إخوان الصفا، وهذا هو موضوع المبحث الأول، أما المبحث الثانى فهو عن فكرة الزمان وكيفية أحوال القرانات، وتعريف معنى القِران واجناسها، وأحكام القِرانات الكائنة فى الزمان ومدى أثر فلسفة التنجيم فى فكر إخوان الصفا.

* * *

أولا: أنواع الأدوار والأكوار عند إخوان الصفا:ـ

قلنا في المقدمة إن إخوان الصفا أفردوا الرسالة الخامسة من النفسانيات العقليات فى الأدوار والأكوار، وذكروا فى هذه الرسالة أدوار الأشخاص الفلكية وأكوارها وقراناتها قائلين: «إن للفلك واشخاصه حول الاركان الأربعة التى هى عالم الكون والفساد أدوار كثيرة لايحصي عددها إلاّ الله تعالى، ولأدوارها كُورٌ، ولكواكبها في أدوارها وأكوراها قرانات، ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الكون والفساد حوادث لايحصى عدد أجناسها إلاّ الله تعالى»(١) وقسم إخوان الصفا الأدوار إلى خمسة أنواع:

١ ـ أدوار الكواكب السيارة في أفلاك تداويرها.

٢ ـ أدوار مراكز أفلاك التداوير فى افلاكها الحاملة.

٣ ـ أدوار افلاكها الحاملة فى فلك البروج.(*)

٤ ـ أدوار الكواكب الثابتة فى فلك البروج.

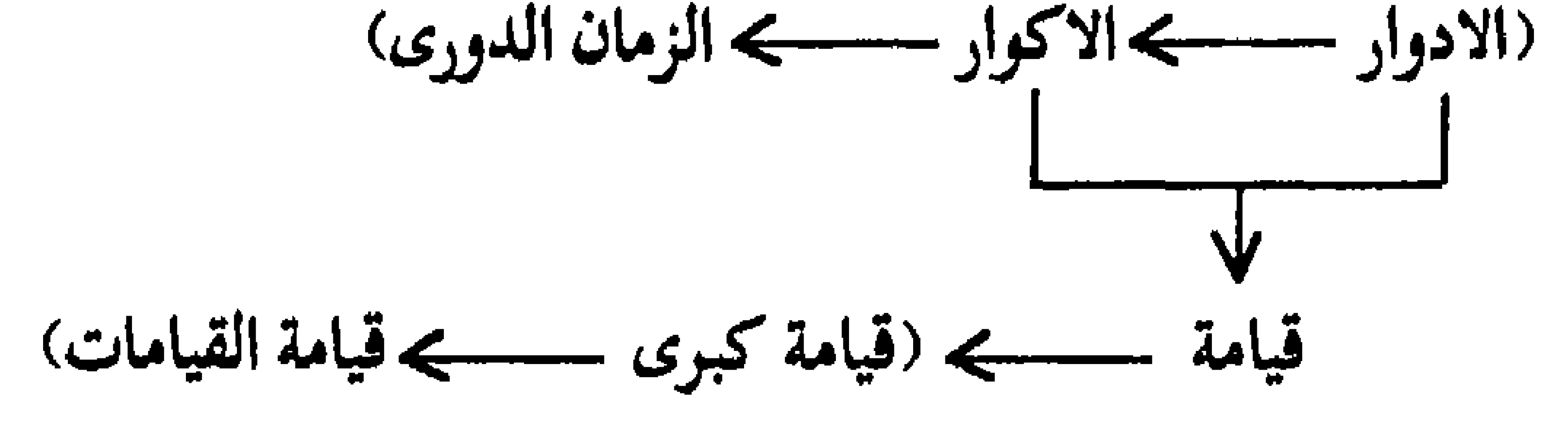
٥ ـ أدوار الفلك المحيط بالكل حول الأركان.

أما الأكوار فهي استئنافها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى، مع مرور الزمان، وهو ما يسمى الزمان الدورى.

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج٣ ص٢٤٩.

(*) الحاملة: الأفلاك الجزئية الشاملة للأرض، مراكزها خارجة عن مركز الأرض، والفلك الحامل محدب سطحيه يماس الفلك الآخر على نقطة مشتركة بينهما تسمى الأوج، ومقعر سطحيه يماس مقعر سطحى ذلك الفلك على نقطة مقابلة للنقطة الأولى تسمى الحضيض. (انظر فى ذلك: هامش: رسائل إخوان الصفا: ص٢٥٠ ـ طبعة بيروت).



ويتفق ناصر خسرو مع إخوان الصفا في موضوع الأدوار والأكوار، ويقارن بين عالم الدنيا وعالم الدين، فآدم يوافق يوم الأحد، حيث بدأ الله خلق العالم، وخلقه فى ستة أيام، أى خلق عالم الدين فى ستة أدوار وأكوار، ونوح يوم الأثنين وابراهيم يوم الثلاثاء، وموسى يوم الأربعاء، وعيسى يوم الخميس، ومحمد (ﷺ) يوم الجمعة، ومحمد هو خاتم الأنبياء. وعلى (كرم الله وجهه) هو قائم الأوصياء، ويأتى بعده أئمة لتتم الدورة، وأخر الأئمة هو صاحب قيامة القيامات[1]. ويواصل إخوان الصفا ذكر أنواع الأدوار فيذكرون أن أدوار الألوف أربعة أنواع :ـ

١ ـ فمنها سبعة آلاف سنة (٧٠٠٠)

٢ ـ ومنها اثنا عشر ألف سنة (١٢٠٠٠)

٣ ـ ومنها واحد وخمسون ألف سنة (٥١٠٠٠)

٤ ـ ومنها ثلاثمائة وستون ألف سنة. (٣٦٠٠٠٠)

وأن هذه الأدوار مايكون فى كل زمان طويل مرة واحدة، ومنها ما يكون فى كل زمان قصير مرة واحدة.

---

(١) ناصر خسرو (أبومعين القبادياني المروزى) : جامع الحكمتين ـ ترجمة وتقديم د. إبراهيم الدسوقى شتا ـ ص٥٦/ ٥٧ ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ طبعة أولى ـ سنة ١٩٧٧م.
(وقد ولد فى قباديان من نواحى بلخ سنة ٣٩٤هـ، ومن هنا نرى أنه أطلع على رسائل إخوان الصفا وتأثر بهم إلى حد كبير، وهو من فلاسفة الإسماعيلية المشهورين). ويرى ناصر خسرو إن الله تعالى خلق جملة العالم أو الخلق على ثلاثة أقسام: وواحد مع الزمان كالعالم الجرمانى والنورانى وليس لزمانه قبل ولا بعد والثالث بعد الزمان وهو العالم الجسمانى، وما هو تحت الزمان كائن وفاسد لأن وجوده وغير وجوده فى مكان. وما هو مع الزمان كائن وليس بفاسد، وهو عالم الأنجم والأفلاك، وهى لاتقبل الفساد لانها مقدمة على الهيولى، ولأنه وسط بين العامل العقلانى والعالم الجسمانى. أما ما هو فوق الزمان فهو لاكائن ولا فاسد، وهو عالم العقل. (نفس المرجع السابق ص٥٢، نقلاً عن : خوان الإخوان لناصر خسرو، أيضا ص٥٥).

ومن الأدوار التي تكون في الزمان الطويل، أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج، وهو في كل سنة وثلاثون ألف سنة مرة واحدة.

ومن الأدوار التي تكون في كل زمان قصير، أدوار الفلك المحيط بالكل حول الأركان الأربعة، في كل أربعة وعشرين ساعة مرة واحدة، وباقي الأدوار فيما بينهما.

ومن الأدوار القصّار ما يكون في كل أربعة عشر يومًا مرة واحدة، وهي دورة مركز فلك التدوير، والقمر في فلكه الحامل له. ومنها ما يكون في كل سبعة وعشرين يوماً، وسبع ساعات ونصف مرة واحدة، وهي أدوار للقمر في فلك البروج، ومنها أدوار فلك الجوزهر (من منازل القمر) في كل إحدى وعشرين سنة، وفي كل ثماني عشرة سنة وسبعة شهور وتسعة عشر يوماً مرة واحدة، وهو أدوار عطارد في فلك تدويره. ومنها ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم مرة واحدة، وهي أدوار الشمس والزهرة وعطارد في فلك البروج. ومنها ما يكون في ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة، وهي أدوار زحل في فلك تدويره، ومنها ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار المشترى في فلك تدويره، ومنها ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار الزهرة في فلك تدويرها. ومنها ما يكون في كل ثمانمائة وسبعين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار المريخ في فلك البروج، ومنها ما يكون في كل خمسمائة وسبعة وثمانين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار المريخ في فلك تدويره.

ومنها ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثون يوماً مرة واحدة، وهي أدوار مركز المشترى في فلك البروج ومنها مايكون في عشرة آلاف وسبعمائة وواحد وأربعين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار مركز زحل في فلك البروج.

وجملة هذه أربعة عشر نوعاً، كما جاء في رسائل إخوان الصفا[1] وقد تأرجحت الكواكب بين فلك التدوير، وفلك البروج في تصور إخوان الصفا للزمان.

ثانيا: زمان حركات دوران الفلك:

عقد إخوان الصفا فصلاً بينوا فيه أن دوران الفلك أكرم الأفعال وأشرفها، فغرض

(١) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٢٥١/ ٢٥٢

فاعله أيضاً أشرف الأغراض وأكرمها كما ذكروا ذلك في رسالة البعث والقيامة[1]، وقد ذكر الإخوان ثماني حركات سريعة، قصيرة الزمان، قريبة الاستئناف وواحدة ذو حركة بطيئة وزمان طويل وبعيدة الاستئناف.

ومن الحركات السريعة، القصيرة الزمان، القريبة الاستئناف: ـ

١ ـ ما يكون في كل شهر مرتين، وهي حركة مركز فلك تدوير القمر في الفلك الحامل، في كل أربعة عشر يوماً مرة واحدة، وفي هذه المدة يكون القمر مُقبلاً بوجهه الممتلىء من النور نحو مركز الأرض. وفي النصف الثاني من الشهر يدور هذا المركز في الفلك الحامل مرة واحدة، ولكن يكون القمر مُولياً بوجهه الممتلىء من النور عن مركز الأرض نحو فلك عطارد، يدور القمر في الفلك الحامل مرة واحدة في هذه المدة. والذى يحدث عن هذه الحركة، في هذه المدة، في هذا العالم، الذبول والهزال والنقصان في الأشياء النامية، والنضج والجفاف واليُبس في الأشياء البالغة إلى التمام من الحب والثمر، وفي هذه المدة عن هذه الحركة يتكون بعض الجواهر المعدنية كالملح والكمأة*وأمثالهما، وكذا في الحيوانات والطيور، ودود القز، وزنابير النحل وغيرها. فإن أكثرها تتم خلقته في أربعة عشر يوماً، ويتولى في ثمانية وعشرين يوماً، ويخرج. وهذه المدة هي مقدار مسير القمر من يوم الحضانة الى يوم الخروج من البرج الذى كان فيه الى البرج التاسع الذى هو بيت النُقلة والسفر. فالانتقال هنا من حال الى حال في هذه المدة، ومادامت هذه الحركة محفوظة في الفلك فصور هذه الكائنات موجودة في الهيولى في هذا العالم[2].

والى ذلك أشار الله جل ثناؤه: «والقمر قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم»[3].

ويقرر إخوان الصفا أن كل الكائنات عن هذه الحركة من الحيوانات والنبات فمنها ماهي قصيرة المدة والزمان، ولكن أطوالها بقاء لا يتجاوز مائة وعشرين شهراً، والقصيرة المدة والزمان ما دون ذلك. وعلة نهاية بقاء أشخاص هذا النوع في الهيولى المقدار من الزمان هو أن علة حدوثها هي حركة القمر في فلك البروج المقسوم بثمانية وعشرون منزلاً لدورة واحدة.

---

(١) نفس المصدر السابق: الرسائل ج ٣ ص ٢٨٧ وما بعدها

(*) والكمأة: عند إخوان الصفاء نبات معدني، والملح معدن نباتي (انظر في ذلك: الرسائل ج ٢ ص ٨٧ وما بعدها)

(٢) إخوان الصفا: الرسائل ج ٣ ص ٢٥٦/ ٢٥٧.

(٣) سورة يس ـ آية: ٣٩.

وإن لكل كائن تحت فلك القمر من الحيوان والنبات والمعادن ـ له عن وقت كونه وحدوثه الى وقت فنائه وعدمه مقدار من الزمان، وهو دورة واحدة من أدوار الأشخاص الفلكية، وبيان ذلك عند إخوان الصفا هو أن كل كائن فى هذا العالم له **أربعة أحوال متباينة هى: ـ**

أحدها: ابتداء كون الوجود.

ثانيها: زيادته ونموه وارتقاؤه الى نهاية ما.

ثالثها: توقفه وانحطاطه ونقصه.

رابعها: زمان بواره وعدمه.

وعلة ذلك عند إخوان الصفا، أن كل شخص فى الفلك له حركة دائرة تخصه فان لحركته في دائرته أربعة أحوال:

أ ـ منها صعود من الحضيض.

ب ـ ومنها صعود الى الأوج.

ج ـ ومنها هبوطه من الأوج.

د ـ ومنها هبوطه إلى الحضيض.

ويعرف حقيقة ذلك كله أصحاب علم المجسطى[1].

٢ ـ مايدور فى كل أربعة أشهر مرة واحدة، وهى حركة عطارد فى فلك تدويره مستقيماً، وتارة راجعاً وتارة مشرقاً وتارة مغرباً، وتارة منحرفاً وتارة صاعداً في ذروته وتارة هابطاً الى حضيضه، والذى يحدث فى هذه الحركة، فى هذه المدة والزمان فى هذا العالم كون بعض النبات كالسمسم والذرة والشعير، كما وضح الإخوان ذلك فى رسالة النبات[2]. وعن هذه الحركة فى هذه المدة قد يتم كون بعض الجواهر المعدنية، وكما يتم خلقه بعض الحيوانات كما في رسالة الحيوانات، وما يعرض لبعض الناس من الحوادث عند اختلاف أحوال عُطارد فى دورانه، مما يذكره أصحاب أحكام

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٢٥٨.

(٢) نفس المصدر السابق: ج ٣ ـ ص ١٦١ (اختلاف النبات من جهة الأزمان)

النجوم[1] في مواليدهم.

٣ ـ ما يكون في كل مرة واحدة، وهي حركة الشمس في فلك تدويرها والزهرة وعطارد في فلك البروج، تارة في البروج الشمالية، وتارة في البروج الجنوبية، وهكذا على جميع الدلالات والجهات بحسب الأماكن والأزمان، وأحوالهما وتغيرات الهواء[2]، وهنا نلاحظ ان إخوان الصفا استخدموا جميع الأبراج من أول برج الجدي الى آخر برج القوس، وربطوا ذلك بالطبيعة ومافيها من نبات وحيوان وانسان..

٤ ـ ما يكون في كل ثلاثة عشر شهراً بالتقريب مرة، وهي حركة جرم زحل والمشترى في فلكي تدويرهما، ومن الحوادث في هذه المدة والزمان، عن حركتها واختلاف أحوالها، وما يعرض لطبقات من الناس المستولى عليهم اليُبس والبرد، مثل المشايخ والعجائز والأكراه (وهم زراع الأرض وحراثها) والتُناء (جمع تانىء وهو الدهقان أى زعيم الفلاحين)، والاشراف والقضاة والعلماء وما شاكلهم من الناس.

٥ ـ ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وثمانين يوماً مرة واحدة، وهي حركة الزهرة في فلك تدويرها، وحركة المريخ في فلك تدويره في كل سبعمائة وثمانين يوما مرة واحدة، والذى يحدث ويتبع هذين الكوكبين في عالم الكون والفساد ما يعرض لبعض طبقات الناس في عالم الكون والفساد، من النساء وأصحاب اللذات واللّهو وأصحاب المريخ من الشباب والجند وما شاكلهم.

٦ ـ ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وأربعة وثلاثين يوماً، وهي حركة فلك المشترى في الفلك الحامل، والذى يحدث في عالم الكون والفساد، عن هذه الحركة إعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها، وعمارة بعض البقاع بعد خرابها، وتكوين بعض المعادن ونشوء بعض النبات وصلاح بعض الحيوانات في أحوالها، وما شاكل ذلك من الصلاح والخير في هذا العالم[3].

٧ ـ ما يكون في كل خمس وعشرين سنة مرة واحدة، وهو أن يحصل المريخ في إثني

(١) نفس المصدر السابق: ج ١ ـ ص ٩٧ وما بعدها (فصل في علم مأحكام النجوم)، أيضاً: ج ٣ ـ ص ٢٥٩

(٢) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٢٦٢

(٣) نفس المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٦٤.

عشر برجاً، اثنتى عشرة رجعة ومن الحوادث فى هذا العالم عن هذه الحركة أن يقع نضج بعض المعادن، وسرعة النشوء فى بعض النبات وزيادة القوة فى بعض الحيوانات، وظهور الدولة فى بعض الناس والأمم.

٨ ـ ما يكون فى كل خمسة آلاف وسبعمائة وأحدٍ وأربعين يوماً، مرة واحدة، وهى حركة فلك تدوير زحل فى الفلك الحامل المُمثّل بفلك البروج، والذى يحدث عن هذه الحركة فى هذه المدة من الزمان تتميم بعض المعادن وثمار بعض النبات، وعمارة بعض البلاد، وانتقال الملك من قوم الى قوم، ويقول إخوان الصفا أن كثيراً ممن يقر بصحته أحكام النجوم، أو يتكلم فيها يظن أن زحل والمريخ نحوس بالكلية، والزهرة والقمر والمشترى سعود بالكلية.

ويعارض إخوان الصفا هذا الرأى، ويقولون إن الأمر ليس على ما ظنُوا حيث يُعرض على النحوم والكواكب فى هذا العالم، وفى هذا الزمان، تغيرات بصفة مستمرة[٢].

تلك كانت الحركات السريعة، القصيرة الزمان، القريبة الاستئناف، وقد أحصاها إخوان الصفا فى ثمان نقاط وقد قمت بتقسيمها حسب حدوثها فى الزمان، والحركة، وما يحدث فيهما.

أما عن الحركات البطيئة، الطويلة الزمان، البعيدة الاستئناف عند إخوان الصفا، فهى خلاف ما سبق من حيث الحركة والزمان، فهى حركات الكواكب الثمانية فى فلك البروج، وتحدث فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، وأوجات الكواكب السيارة، وحضيضها وجوزهراتها، والذى يحدث عن هذه الحركات فى هذه المدة من الزمان فى عالم الكون والفساد، ان نقل العمارة على سطح الأرض من ربع الى ربع، وأن تصير مواضع البرارى بحاراً، ومواضع البحار جبالاً(٣) .... وهكذا.

تلك هى حوادث الأدوار والأكوار لدى إخوان للصفا وأثر الزمان فيهما، أما عن القرانات وألوفها، فهو موضوع المبحث الثانى من هذا الفصل.

---

(١) اخوان الصفا: الرسائل: ـ ج ٣ ـ ص ٣٦٥

(٢) نفس المصدر السابق: ج ٣ ـ ص ٣٦٦.

المبحث الثانى

فكرة الزمان وكيفية أحوال القرانات

.. ويتضمن هذا المبحث العناصر الآتية : -

أولاً: فى معنى القرانات وأجناسها لدى الإخوان

ثانياً: أجناس القرانات وعلاقتها بفكرة الزمان لدى الإخوان

أولا: فى معنى القرانات وأجناسها:

.. قبل الخوض فى توضيح معنى القرانات لدى إخوان الصفا ـ نود أن نقول إن الإخوان اهتموا بالتنجيم اهتماماً كبيراً، فهم يدرسونه ليبينوا تأثير الأفلاك فى الأجسام الموجودة تحت فلك القمر، أو ما يسمى بعالم الكون والفساد(١) وليقفُوا على الأحداث التى تحدث فى هذا العالم، إذ أن كل ذلك راجع ـ فى رأيهم ـ الى القرانات.

وقد عرّف الإخوان معنى القِران فى الفصل المُسمى «فصل فى قِران الكواكب» جاء فيه:

«وهذه الكواكب السيارة تسير فى البروج الاثنى عشر بحركاتها المختلفة ـ كما بينا ـ فربمَا اجتمع منها إثنان فى برج، واحد، وثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو كلها، فاذا أجتمع منها إثنان فى درجة واحدة فى البرج يُقال إنهما مُقترنَان»(٢)، ومن هنا جاءت لفظة القِرانات لدى إخوان الصفا، بمعنى اقتران شىء بشىء فى وقت واحد وزمان واحد، وفى هذا المعنى يقول إخوان الصفا: «إنه لما كانت القِرانات للكواكب العلوية على ما يتكون من الكائنات، وما يتكون من الأمهات من الحيوان والنبات، وبروز الأشياء من حدة القوة الى حدة الفعل بتقدير إلهى وأمر ربانى، كان الواجب.. مثال يحتذى عليه ويهتدى إليه، من معرفة ما كان وما يتكون من الكوائن الموجودة بالحس والعيان، وما يحدث فى الزمان من أمور الملل والأديان»(٣).

.. وهكذا يعتقد الإخوان أن للأشخاص الفلكية دلالات وأفعال على الكائنات فى هذا العالم قبل كونها، ومن هنا نجد بعداً زمانياً لدى إخوان الصفا مع تأثير ارسطى فيما يختص بالقوة والفعل.

ويؤكد الإخوان أن معرفة الأمور المستقبلية بالقرانات لا تكون إلا فى حالات الاقتران القريبة ـ حيث يرى الإخوان أن هناك اقترانات لكواكب تحدث كل ثلاثة آلاف سنة كما تحدث كل ثلاثة عشر شهرا ـ فيقولون: «أن علم الإنسان بالأمور الآتية فى الزمان

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ـ ص ٢٧٥
(٢) نفس المصدر السابق: ج ١ ـ ص ١٣٦
(٣) إخوان الصفا: الرسالة الجامعة ـ تحقيق د. جميل صليبا ـ ج ١ ص ٣١٠

المستقبل لا يمكن معرفتها والاستدلال على كونها بدلائل النجوم إلا ما كان بالأمور القريبة الكون مثل استدلال المنجمين بالقرانات التى تكون فى كل عشرين سنة مرة، وفى كل مائتين وأربعين سنة مرة، وفى كل تسعمائة وستين سنة مرة، وهكذا..

فأما القرانات البعيدة المتوغلة فى القدم فليس على معرفة الاستدلال بها على الكائنات سبيل لبعدها من الزمان المستقبل[1]» وفى فصل شيق فى «أن المنجم لا يدعى علم الغيب فيما يخبر به من الكائنات» يقول الإخوان: «واعلم أن كثيراً من الناس يظنون أن علم أحكام النجوم هو إدعاء الغيب، والأمر ليس كما ظنوا.. لأن علم الغيب هو أن يعلم ما يكون بلا استدلال ولا علل ولا سبب من الأسباب، وهذا لا يعلمه أحد من الخلق، كذلك لا منجم ولا كاهن ولا نبى من الأنبياء، ولا ملك من الملائكة، ولا يعلم الغيب إلاّ الله عز وجل»[2].

ونلاحظ من تحليل هذا النص الهام لاخوان الصفا أنهم ـ وعلى الرغم من استخدامهم لفلسفة التنجيم لبيان تأثير الأفلاك فى الأجسام الموجودة تحت فلك القمر ـ إلاّ إنهم لا يذهبون مع من يذهب لادعاء الغيب وينفون ذلك عن جميع الخلق ويخصون به الله تعالى عز وجل، وهذا يمثل فى رأيى قمة التوحيد، وهذا أيضاً رد على من يتهم الإخوان بالكفر والإلحاد!!

واخوان الصفا يقسمون معلومات الإنسان الى ثلاثة أقسام، والأقسام الى ثلاثة طرق، أما الأقسام الثلاثة فهى:

أ ـ فمنها ما قد كان وانقضى ومضى مع الزمان الماضى.

ب ـ ومنها ما هو كائن موجود فى الوقت الحاضر.

ج ـ ومنها ما سيكون فى الزمان المستقبل.

أما الطرق الثلاثة التى للإنسان من تلك المعلومات فهى: ـ

أ ـ أحدها السماع والإخبار لما كان ومضى.

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٢ ص ٢٣٣، ج ٣ ص ٢٢ ـ الرسالة الجامعة ج ١ ص ٣٢٣
(٢) نفس المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٥.

ب ـ والآخر هو الإحساس لما هو حاضر موجود.

ج ـ والثالث هو الاستدلال على ماهو كائن فى المستقبل.

وهذا الطريق الثالث هو من ألطف الطرق لدى إخوان الصفا، وهو ينقسم الى عدة أنواع ـ ونلاحظ عدم وجود إدعاء الغيب من بينهم، فمنها:ـ

١ ـ بالنجوم.

٢ ـ بالزجر والفأل والكهانة.

٣ ـ بالفكر والروية والاعتبار

٤ ـ بتأويل المنامات.

٥ ـ بالخواطر والوحى والالهام (وهذا أجلها وأشرفها)

وليس ذلك باكتساب، ولكن موهبة من الله عز وجل لمن شاء ان يجتنبه من عبادة، فأما علم النجوم فهو اكتساب من الإنسان، وتكلف منه وجهد واجتهاد فى تعلم العلم وطلبه[١]، ويقترب إخوان الصفا فى هذه النقطة من الصوفية.

ـ أجناس القِرانات وعلاقتها بفكرة الزمان: ـ

وفى موضع آخر من الرسائل يذكر إخوان الصفا معنى مختصرا للقِرانات قبل ذكر أجناسهابقولهم:

«.. وأما القِرانات فهى اجتماعاتها فى درج البروج ودقائقها، وهى ستة أجناس، مائة وعشرين نوعاً: فمنها واحد، وعشرون قراناً ثنائية، وثلاثون قراناً ثلاثية، وخمسة وثلاثون قراناً رباعية، وواحد وعشرون قراناً خماسية، وواحد وثلاثون قرانا سداسية، وقران واحد سُباعى، فجملتها مائة وعشرون قراناً نوعية مضروبة فى ثلاثمائة وستين درجة يكون جملتها ثلاثة وأربعين ألفا ومائتا قِران شخصية»[٢].

وكما أن من الأدوار ما يكون فى كل زمان طويل مرة واحدة ومنها ما يكون فى كل زمان قصير مرة واحدة، فإن من القرانات مايكون كذلك، يقول إخوان الصفا: «ومن

(١) اخوان الصفا: الرسائل ـ ج ١ ص ١٠٦/ ١٠٧

(٢) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ـ ص ٢٥٠ (ولكنا لو جمعنا القِرانات النوعية فنجدها تساوى ١٣٩ نوعاً وليس ١٢٠ نوعاً).

القرانات ما يكون في كل ثلاثمائة وستين ألف سنة مرة واحدة، وهو أن تجتمع الكواكب السيارة كلها بأوساطها في أول دقيقة من برج الحمل إلى أن تجتمع فيها مرة أخرى. ويُسمى هذا الدور في زيج* السند هند، مثل يوم واحد من أيام العالم الكبير، ومن القرانات ما يكون في كل شهر مرة واحدة، وهو اجتماع القمر مع كل واحد من الكواكب السيارة، فأما باقي القرانات ففيما بين هذين الوقتين من الزمان»[1].

فأما القرانات القصيرة الزمان فيعدها الإخوان في سبعة أنواع هي: ـ

١ ـ ما يكون في كل مائة وستة عشر يوماً مرة واحدة، وهو قِران عُطارد مع الشمس.

٢ ـ ما يكون في كل ثلاثمائة وواحد وثمانين يوماً مرة واحدة، وهو إقتران الشَمس والزُهرة وعُطارد وزُحل.

٣ ـ ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعين يوماً مرة واحدة، وهو إقتران المُشترى والزُهرة وعُطارد والشمس.

٤ ـ ما يكون في كل سبعمائة وخمسة وثمانين يوماً مرتين، وهو إقتران الزُهرة مع الشَمس.

٥ ـ ما يكون في كل سبعمائة وثمانين يوماً مرة واحدة، وهو إقتران الشَمس مع المريّخ.

٦ ـ ما يكون في كل سنتين ونصف سنة بالتقريب مرة واحدة، وهو إقتران المَريخ والمُشترى.

٧ ـ ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب، وهو إقتران المُشترى وزحّل.

.. ومن القِرانات الطويلة الزمان فيعدها إخوان الصفا في ثلاثة أنواع هي: ـ

١ ـ ما يستأنف الدور في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة، وهو أن يستوفى زحل والمشترى إثنى عشر قِراناً في المثلثة الواحدة.

٢ ـ ما يكون في كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة، وهو أن يستوفى زحل والمشترى ثمانية وأربعين قِراناً في المثلثات الأربعة.

(*) الزيج: هو كتاب تعرف به أحوال حركات الكواكب ويؤخذ منه التقويم المتبع الآن.

٣ ـ وما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانية وأربعين سنة مرة واحدة، وهو أن يستأنف زحل والمشترى القرانات في المثلثات.(١)

ثانيا: أحكام القرانات الكائنة في الوقت والزمان:.

في فصل مستقل، استهل إخوان الصفا ذكر طرف من القرانات وألوفها قائلين:ـ

«أعلم أن الكائنات التى يستدل عليها المنجمون سبعة أنواع هى:

١ ـ فمنها الملل والدول اللتان يستدل عليهما من القرانات الكبار التى تكون فى كل ألف سنة بالتقريب مرة واحدة.

٢ ـ ومنها تنتقل المملكة من أمة الى أمة، أو من بلد الى بلد، أو من أهل بيت لأهل بيت آخر، وهى التى تكون ويستدل على حدوثها من القرانات التى تكون فى كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة.

٣ ـ ومنها تبدل الأشخاص على سرير المُلك، وما يحدث بأسباب ذلك من الحروب والفتن التى يستدل عليها من القرانات التى تكون فى كل عشرين سنة مرة واحدة*.

٤ ـ ومنها الحوادث والكائنات التى تحدث فى كل سنة، من الغلاء والرخص والوباء والموت والأمراض والعلل.

ومنها يستدل على حدوثها من تحاويل سِنى العالم التى عليها تؤرخ التقاويم.

٥ ـ ومنها حوادث الأيام شهراً بشهر، ويوماً بيوم، والتى يستدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات التى تؤرخ فى التقاويم.

٦ ـ ومنها أحكام المواليد لواحد واحد من الناس فى تحاويل سِنيهم، ومن حيث ما يوجب لهم تشكيل الفلك، ومواضع الكواكب من أصول مواليدهم وتحاويل سِنيهم.

٧ ـ ومنها أخيراً الاستدلال على الخفايا من الأمور الجزئية كالخبء والسرقة واستخراج

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٢٥١، ٢٥٢/٢٥٣.

(*) هذا النوع داخل ضمن الفلسفة السياسية أكثر من أى نوع آخر لدى إخوان الصفا، وهذا بعيد عن مجال البحث.

الضمير والمسائل التي يستدل عليها من طالع وقت الزمان للمسألة والسؤال عنها»[1].

ويقول إخوان الصفا: «أن في كل ثلاثة آلاف سنة تنتقل الكواكب الثابتة، وأوجات الكواكب السيارة، وجوهراتها من أرباع الفلك، وفي كل ستة وثلاثين ألف سنة تدور في البروج الاثني عشر دورة واحدة»[2]، ولهذا السبب تختلف شعاعات الكواكب على بقاع الأرض، ويختلف تعاقب الليل والنهار، والشتاء والصيف عليهما، ويعرف حقيقة ما قاله، إخوان الصفا كل المتحذلقين في علم المجسطي، كما سبق وان ذكرت. وكذا أحكام القرانات، وتكون هذه بموجبات أحكام القِرانات الكائنة في الوقت والزمان، من جهة القِرانات والأدوار في كل ألف سنة مرة واحدة، وفي كل اثنين وعشرين ألف سنة، أو في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة، والقِرانات الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج الناس عن الاعتدال وانقطاع الوحي، وقلة العلماء وموت الأخيار وفساد أخلاق الناس وغير ذلك إذ هي بروز أخر القِران.

والقرانات الدالة على قوة الصعود، واعتدال الزمان، واستواء طبيعة الأركان ويكثر توالد الحيوان، ويكثر بنيان المدن والقرى، وكل ذلك بأمر بارئها على حسب أفعال العباد من الخير والشر جزاءً لأعمالهم.

ويختتم إخوان الصفا هذا الفصل ـ كعادتهم ـ بدعوة أو نداء في قولهم:

«.. فانتبه أيها الأخ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وأعلم وتيقن أن ما وراء عالمَك المحسُوس هي جهنم وجحِيم عالم آخر، وأمور أُخر هي عالم الأرواح ومقر الملائكة، والكرويين والروحانيين المُوكلين بحفظ هذا العالم ومراتبها، وفقك الله وإيانا بروح منه، وجميع إخواننا إلى السداد، إنه رؤوف بالعباد»[3].

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ١، ص ١٠٦/ ١٠٧، وبنفس الألفاظ والعبارات انظر أيضاً: ج ٣ ص ٢٦٦.
(٢) نفس المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٦٧
(٣) إخوان الصفا: الرسائل ـ ج ٣ ص ٢٦٨.

خاتمة الكتاب

بعد هذا العرض لموضوع فكرة الزمان عند إخوان الصفا وخلان الوفا، وتحليلنا لجميع المشكلات التى تتعلق بالزمان، مع مقارنتها بالأفكار الأخرى، وبيان مدى التأثير والتأثر بين أفكار الإخوان وأفكار غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين. وتعرضنا لتصور هؤلاء لتفاصيل تلك الفكرة، واذا كنا قد عقبنا على بعض الفصول والمباحث خلال الدراسة، فإننى فى هذه الخاتمة سوف أذكر أهم النتائج التى خلصت إليها، ويمكن حصرها فيما يلى:ـ

أولا:

أن جماعة إخوان الصفا من المفكرين الذين ينطبق عليهم مقولة التأثر والتأثير، فلقد تأثروا بمن سبقهم، وأخذوا علومهم وفلسفتهم من مصادر شتى: إسلامية، ويونانية، وفارسية، وهندية، وفيثاغورية، وغيرها.

وأثروا على أفكار من جاءوا بعدهم من فلاسفة العرب والمسلمين وبصفة خاصة ابن سينا وابن رشد والغزالى ومن هنا نؤكد على أهمية اخوان الصفا.

ثانيا:

على الرغم من تضارب آراء الباحثين والكتاب حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة إخوان الصفا، والتى حصرتها فى ثلاثة اتجاهات فى متن الرسالة ـ وقمت بعرض بعض الاعتراضات وأوجه النقد، وانتهيت الى أنه من المنطقى والمرجح أن جماعة إخوان الصفا كمجموعة متناسقة لهم مبادئهم وأهدافهم سواء كانت جلية أو خفية، وكمؤلفات ورسائل وانتاج، عقلى وعلمى وفكرى ـ ظهرت وتطورت وانتشرت خلال فترات ومراحل وتبلورت نهائياً خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ثالثا:

وحول بيئة إخوان الصفا ومكان نشأتهم، نجد فى هذا الصدد اتجاهين:ـ

الأول: يذهب الى أن المكان هو البصرة كمركز رئيسى، وأن الفرع لها هو بغداد.

الثانى:ـ يذهب الى أن المكان هو الشام، بمدينة سلميّة بسوريا بالتحديد.

ونرجح الرأى الأول رغم انتشار الجماعة وأنصارهم بمختلف البلاد والأقاليم، وخاصة فى بعض مدن سوريا وايران والعراق، وآسيا الصغرى ومصر.. وغيرها من البلاد التى انتشرت فيها مبادىء اسماعيلية، وكان لها فيها تأثير ظاهر ممتد حتى العصر الحديث.

رابعا:

اتضح من قراءة الرسائل وتحليلها أن غاية منهج الإخوان هو إسقاط دولة قائمة قد دب فى جسمها الوهن والضعف، والإنحلال، ويعتقدون إنها دولة الشر، واقامة دولة أخرى قوية محصنة بالفلسفة والعلم، وهى دولة الخير. فالغرض هنا سياسى، وقد اتبع الإخوان فى رسائلهم التى تبلغ إحدى وخمسين رسالة بالإضافة الى الرسالة الجامعة ـ منهجاً تحليلياً ذا نزعة توفيقية تلفيقية تجمع أشتاتاً من العلوم والفنون والآداب، ولكن دون ربط أو وحدة موضوعية، وقد تلاحظ لنا كثرة تكرار الجمل ومرادفات الألفاظ واستعمال بعض الكلمات العامية فى بعض الرسائل.

وقد فهرسوا العلوم وصنفوها إجمالاً على النحو التالى:ـ

١ ـ الرسائل الرياضية

٢ ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية

٣ ـ الرسائل النفسانية العقلية

٤ ـ الرسائل الناموسية الإلهية

.. ونظرا لتعدد الموضوعات التى تتضمنها مجموعة الرسائل التى تركها لنا الإخوان الباحثون فى أمر من قام بتأليفها وتدوينها.. هل هو عمل شيعى؟ أم هو عمل فلسفى خالص؟ أم أنهم من المتكلمين أو الصوفية؟

ولقد ناقشت الاجابة على كل هذه الأسئلة فى (المبحث الرابع) وأفردت لها أربع آراء وانتهيت الى أن من مؤلفى الرسائل أحمد بن عبدالله بن محمد، وأبوسليمان محمد بن نصر البستى المعروف بالمقدسى وزيد بن رفاعه، وأبوالحسن على بن هارون الزنجانى،

ومحمد بن أحمد بن النهرجوري، ونرى إنهم بلاشك من طلائع فلاسفة الاسماعيلية الذين كتموا هويتهم عن الناس خوفاً وتقية من الحكام والسلاطين.

خامسا:

اتضح من دراستى لطبيعة البحث فى فكرة الزمان عند إخوان الصفا، وتحديد أبعادها أنه يمكن لنا أن ندرس الفكرة من خلال بُعدين: البُعد الفيزيقى، والبُعد الميتافيزيقى، وكذا إن دراسة الحركة ـ كأهم اللواحق للأجسام، الطبيعية وتفسيرها ـ ليعد مدخلاً هاماً وضرورياً لدراسة فكرة الزمان، وان نظرية الحركة هى نقطة البدء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها، فهى أصل الزمان وأساسه، فلا زمان بدون حركة ولا حـركة بلا زمان.

والحركة عند إخوان الصفا هى النُقلة من مكان الى مكان، فى زمان ثان، وضدها السكون، وهو الوقوف والثبات فى مكان واحد بين زمانين. والحركة وان كانت صورة فهي صورة روحانية متممة تسرى فى جميع أجزاء الجسم وتنسل عنه بلا زمان، كما يسرى الضوء فى جميع أجزاء الجسم الشفاف، وينسل عنه بلا زمان، وأخذوا مثالاً لذلك: الشمس بين غروبها وشروقها، والحرارة إذا دبت فى الجسم، وافعال النفس وغير ذلك.

والحركة هى النقلة وهى تنقسم عند اخوان الصفا الى ثلاثة أنواع:ـ

١ ـ حركة مستقيمة (وهى نوعان: من المحيط للمركز، ومن المركز للمحيط)

٢ ـ حركة مستديرة (وهى التى تكون حول المركز)

٣ ـ وحركة مركبة منهما.

وقد أشار ابن سينا الى ذلك فى حديثه عن تضاد الحركات، وتقابلها، وذهب الى أن الحركات المختلفة الأجناس كلها قد تجتمع معاً، متفقاً فى ذلك مع إخوان الصفا، والفرق بين إخوان الصفا، وابن سينا أن ابن سينا قسم الحركة الى نوعين رئيسين هما:

١ ـ حركة مستديرة   ٢ ـ حركة مستقيمة

والاخوان ربطوا أنواع الحركة بالأفلاك التسعة وحركات الكواكب السيارة. واذا كنت أود أن أؤكد على أهمية فكرة الحركة فأستطيع القول بأن الزمان نفسه هو مقياس الحركة.

سادسا:

قسمت دراستي لتعريفات الزمان وماهيته الى جوانب مختلفة كما يلي:ـ

١ ـ الجانب التاريخي لمفهوم الزمان وتناولت الفكرة من الجذور اليونانية حتى افلوطين وهنا نقرر ان بدايات الفهم الفلسفي للزمان ماقبل سقراط، وحتى ما قبل افلاطون ـ كان ذات طابع ميثولوجي، وأن هيرقليطس أثر في مفكري الإسلام سواء في فكرته عن التغير أو مايتبع التغير من فكرة الدور أو السنة الكبرى، وقد أثرت هذه الفكرة بدورها في فكر إخوان الصفا ويقابلها في اليونان: اللوغوس.. وقد وصف الواحد البارمنيدي ـ على أيدي الآيليين وبامنيدس وزعيمهم زينون ـ بأنه أزلي أبدي، وأنه في حاضر دائم وموجود دائم مع الزمان.

ـ وعند افلاطون يستحيل ان نناقش فكرة الزمان دون أن نضعها داخل إطار نظريته الشاملة في الوجود ـ والعالم ووجدنا لدى افلاطون عالمين:ـ

عالم المُثل: وهو ثابت، وهو عالم خارج الزمان

وعالم الأشياء المحسوسة: وهو يوجد في مكان، ويخضع للتغيرات المميزة للزمان

ويمكن لنا أن نستنتج أن الزمان في نظر افلاطون هو الصورة المحركة للازلية، والتي تكشف عن نفسها في عالم تحكمه دورات من التغير المستمر، وهذا ما يتفق فيه افلاطون مع إخوان الصفاء، والزمان عند افلاطون أيضاً يمثل مكانة خاصة في محاوارته وبالذات محاورة طيماوس الذي يوضح فيه: أننا أمام الأزلية بمعني الثبات والحضور الدائم واللأزمانية وألفاظ مثل: كان وسيكون، وهي صور الزمان الذي هو صورة للابّدية، ويتحرك وفقًا للعدد، وهذا إتفاق آخر مع الإخوان، متأثرين بالفيثاغورية الذين يهتمون بالأعداد والأرقام وعلم الحساب.

ولقد كان إخوان الصفا أكثر تأثراً بأرسطو في جميع الأمور الطبيعية، وبصفة خاصة الزمان والحركة فنجدهم في تعريف الزمان يستعيرون نفس العبارات في أن الزمان مقدار

الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد، أو هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، أو أن الزمان تعدها حركات الفلك، ونرى أن هذا التعريف الأخير ذو أهمية خاصة لدى الإخوان أما افلوطين فنراه وقد خصص الأنياد الثالث من تساعياته لموضوع الأزلية والزمان، وربطها بالعلة والمعلول ولم يهتم بأمر الفلك مثل: إخوان الصفا وأرسطو.

٢ ـ اما عن الجانب التأثيرى وما قصدته من هذا الجانب.. هو: إلى أى مدى كان تأثير الإخوان على من جاءوا وذلك ما ناقشته في الرسالة من مذاهب كل من: الرازى الطبيب (صاحب مذهب القدماء الخمس) وأبو البركات البغدادى والفخر الرازى كمتكلم وابن سينا كفيلسوف، والذى تأثر بلا شك بإخوان الصفا وقد أثبت أنه تربى في احضان الشيعة الإسماعيلية، وعند البعض الشيعة الاثنى عشرية أو الامامية بصفة عامة حيث له نفس التصور العامى لجمهور الناس لتعريف الزمان، ولقد وقفت أمام ابن سينا كثيراً، كما وقفت أمام أرسطو، الأول جاء بعد الإخوان، والثانى جاء قبلهم.

وقد قسم إخوان الصفا الزمان إلى ساعات وقسموا الساعات إلى أجزاء (ثوان) وربطو كل ذلك باستدارة الأرض، (كرور الليل والنهار) ولعل هذا الربط بين الزمان وعلوم الطبيعة والفلك من أهم أوجه التشابه بين أرسطو وإخوان الصفا وابن سينا.

ورغم تصور البعض أن الزمان غير موجود، فالزمان عند إخوان الصفا موجود أبداً، واطول أجزاء الزمان عند الإخوان هو السنون، والسنون منها ما قد مضي ومنها مالم يجيء بعد، ولكنا وجدنا أن الإخوان خلطوا بين الزمان الذي هو صورة ذهنية مطلقة تمكننا من أن تخيل تعاقب الليل والنهار والعلل والمعلولات، وبين قياس الزمان الذى هو السنون والشهور والأيام، وهذا هو التصور العامى لدى جمهور الناس، وهذا ما قصده إخوان الصفا.

٣ ـ ولم نغفل فى البحث أهمية الجانب اللغوى للزمان ومعانيه.. وهنا أوضحت... كيف فهم الفلاسفة القدمى، منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة ومتعلقاتها؟، ولكن أيضًا دون أن نغفل التعامل مع المسألة تأريخيًا بمعني ظهور المذاهب تاريخياً، ونقطة الإنطلاق كانت عندى من: مدى التعاقب ومدى التأثر والتأثير الذى واكب

تطور فكرة الزمان، وعندما تحدثت عن المعنى اللغوى للزمان، قلت: أن الإنسان قبل أن يسجل لغته استعمل كلمات عديدة تدل على الزمن لغوياً مثل: وقت ـ زمان ـ قديم ـ حادث ـ مؤقت ـ دهر أزلي ـ حين ـ إبان... إلخ

ونحن حين نقصر حديثنا على هذه الكلمات فى اللغة العربية نجد أنها تعكس دلالة هذا المذهب الفلسفي أو تلك حتى أصحاب المعاجم والقواميس لايتورعون فى ذكر ما قيل عن الزمان على لسان بعض الفلاسفة القدماء، ومن هنا نرى الإرتباط الوثيق بين اللغة والفكر.

... والزمن والزمان فى اللغة العربية كلمتان مترادفتان من حيث المعنى والدلالة، فالزمن أو الزمان اسم لقليل الوقت وكثيره، والزمان مأخوذ من الزمن، وهناك زمن الوجود وزمن الشعور وزمن الحس وزمن الطقس، هذا، بالإضافة إلى أننا إذا تتبعنا أصل كلمة زمن نجد أن لها معنيين: عياني ومجرد، ولايزال هذا هو وضعها حتى اليوم كما أثبت ذلك فى الحديث عن المذاهب الحديثة فى الزمان. ولاعجب من إن الإنسان وحده هو الذى لديه القدرة الفريدة للتحدث عن الزمان لغوياً وهذه القدرة لايشاركه فيها مخلوقات أخرى، ويستخدم الإنسان فى حديثه عن الزمن كلمات يعبر بها عن الزمن ـ كتصور عامي ـ مثل «عندما» «والساعة» «ولما» وغير ذلك مما يدل على أهمية المثلث الثلاثي الزمانى الشهير لدى الاخوان: الماضي والحاضر والمستقبل.

نخلص إلى أن هناك أوصافا مباشرة للزمن تحتوى على تشبيهات واستعارات، كما أن هناك أوصافا غير مباشرة، أى غامضة. ومن هنا يجب ألا نندهش، فالزمان يقف حائراً بين ذاك وتلك كما يوقفنا نحن حائرين أمامه، ويظل الزمن هو السيد دائماً.

٤ ـ الجانب الدينى للزمان، وقد تناولت فيه دراسة الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) ولقد تركزت معالجة نصوص الكتب المقدسة للاديان الثلاثة على علاقة ثلاثية (الله ـ الزمان ـ العالم)، ولكن لم تعالجها فلسفيا، وبقدر الإمكان وجدنا نصوصا متفرقة فى سفر«التكوين» وسفر«نحميا» وسفر «أيوب»، ذلك فى كتاب العهد القديم. وبالنسبة للأناجيل فى العهد الجديد وجدنا نصوصاً لها دلالة زمانية فى أنجيل «متى» و«لوقا» و«مرقص» وفى المزمامير الداودية ما يفيد معنى الزمان

ومتعلقاته. ونستنتج من ذلك أن سفر التكوين هو أهم نص فى اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة أصل العالم، ومشكلة الزمان باجماع المعنيين لقدمه حيث التخصص بشكل مُتعمد للحديث عن قصة الخليقة وبشكل مفصل.

وما يهمنا هنا أن إخوان الصفا قد أخذوا عن هذه المدرسة، ومع ذلك فالقول بأنه فى «البدء كان الكلمة»، لايتضمن معنى محدداً واضحاً عن: هل التكوين الذى هو بواسطة الكلمة الأزلية كان أزلاً أم كان مع الزمان اللاحق؟

وخلاصة الأمر.. أن مشكلة الزمان لم تكن مطروحة بشكلها الفلسفى أو الذى عرفناه على أيدى اللاهوتيين، وأن الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل مُحدد، مما ترك المجال للمذاهب الاجتهادية أن تظهر على الساحة. والغريب فى الأمر أن هذا الجانب فى بيان طبيعة الزمان لم يذكر شيئا عن الحركة بل ربط الزمان بالعالم، مما يبعد أصحابه عن أى شبه إتصال بإخوان الصفا، بنفس القدر الذى سنجده فى نظرية الخلق الدائم المستمر لدى الإسلاميين ـ من اتصال ـ على الرغم من أن كلمة الزمان كمصطلح فلسفى لم ترد فى القرآن الكريم المصدر الأصلى للإسلام بل وردت معان ودلالات تفيد معانى الخلق والإبداع واختلاف الليل والنهار والسموات والأرض وغير ذلك من الأمور الدينية.

وخلصت من دراستى أن القرآن الكريم ونصوصه ـ وقد استشهد به الإخوان فى اغلب رسائلهم ـ تتعلق بشيئين هما:ـ

الأول: نصوص عن أصل العالم، وكيف أوجده من مادة أم من عدم؟

والثانى: نصوص تتعلق بفكرة الزمان أو اليوم؟ وهل الله سبحانه وتعالى له زمان أم لا؟

إن فى القرآن الكريم آيات تدل على معان مختلفة للزمان، على الرغم من أن بعضها لايدل على الأولية الزمانية، أو السبق الزمانى لله على العالم، وآيات تدل على الخلق من عدم، وبداية الزمان وهنا أود أن أسجل أن القرآن الكريم فيه دلائل عن الزمن الكونى والزمن الطبيعى، وعلامات الاهتداء، ولكن لم يرد لفظ الزمان كمصطلح فلسفى أو

حتى لغوى فى القرآن الكريم، ومن هنا نرى أن الصوفية يستخدمون كلمة «وقت» بدلا من كلمة «زمان».

٥ ـ هناك بعض المشاكل المتعلقة بالزمان، وقد درسنا ذلك من خلال مفهوم علمى حديث، لنثبت أن فكر إخوان الصفا قد تجاوز القرن الرابع الهجرى بمراحل من خلال رسائلهم التى تعبر عن أصالة وعمق وتعتبر دائرة معارف عصرية تناولت جميع العلوم والفنون والآداب، وتناولت فلسفات (طبيعية والهية وسياسية) ولقد كان لذلك أثر كبير على رواد حركة التنوير والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر.

ومن المشاكل المتعلقة بالزمان.. قمت بمعالجة سؤالين الأول عن المشاكل المتعلقة بالزمان نفسه، والثانى عن المشاكل المتعلقة بصلة الأزلية بالزمان، وقد تفرع عن هذين السؤالين أسئلة أخري مثل: ما هى عناصر الزمن؟ وكيف يقاس الزمن؟ وما هذين علاقة الزمان بالمكان بالمفهوم الحديث؟ وهل لها جذور بالمفاهيم القديمة؟، وما هى علاقة الزمان بالآن؟

ولقد عالجت علاقة الزمان بالآن، وتحدثت عن المذاهب الثلاثة، وخلصت إلي أن:ـ

أ ـ الزمان يتألف من آنات، ويمثل ذلك: الفيثاغوريون وبعض فلاسفة العرب والإسلام ومنهم بالطبع إخوان الصفا، وأصحاب المدرسة الذرية من معتزلة واشاعرة، وهذا مانجده فى العصر الحديث عند ديكارت، وجيمى.

ب ـ الزمان شيء متصل لا يتألف من آنات، ويمثل ذلك: الفيلسوف برجسون صاحب نظرية الديمومة، والزمان عنده مرتبط بالديمومة والصيرورة.

ج ـ الآنات ليست مكونات الزمان، بل هى عناصر يمكن تحليلها، ونجد ذلك عند ارسطو قديماً وليبنتز حديثا.

٦ ـ خلصت إلى أن ارسطو يمثل المذهب الطبيعى، وقد كانت افكاره عن الزمان والحركة والمكان مناط اهتمام إخوان الصفا، أما كانط حديثًا فيمثل المذهب النقدى، ذلك المذهب الذى يتصل بنظرية المعرفة، أما المذهب، الحيوى فيمثله برجسون، فالزمان عنده متغير مستمر متأثراً فى ذلك بالفيلسوف اليونانى هرقليطس.

وعن مذاهب الزمان في علم الفيزياء أو الفيزيقا فهما: المذهب المطلق والمذهب النسبى، ومانود تأكيده.. هو أن الفيزياء الحديثة رفضت رفضًا قاطعًا، القول بانفصال المكان عن الزمان، ورأت إنهما ليسا لهما وجودان، منفصلان، بل هما مركب واحد يسمى متصل الزمان والمكان، والعالم لايمكن أن يحُصر فى ثلاثة أبعاد، ساكنة، ولذلك وجب اضافة بعد رابع إلى هذه الأبعاد، وهو الزمان.

ومن هنا يمكن القول أن فكرة الزمان المطلق قد اختفت كما أن فكرة المكان المطلق قد اختفت أيضًا، وهذا ماجعل الفيلسوف المعاصر برتراندراسل، اللجوء إلى الحسن المشترك.

.. وهكذا ارتبط الزمان فى الفلسفة الحديثة بالمكان حتى أصبح يسمى «الزمكانى» ولم يعد الزمان يبحث بمفرده ولا ينظر من بُعد واحد، ولكن من أبعاد مختلفة، وهذا هو أحد أهداف البحث وإحدى نتائجه.

سابعًا: ومن نتائج البحث أيضًا لدراستى لأبعاد فكرة الزمان، والتى كانت من خلال بعدين هما: البعد الفيزيقى والبعد الميتافيزيقى نجد مايلى:

١ ـ أن الحركة كونان فى آنين (أى زمانين)، وفى مكانين، كما أن السكون كونان فى اثنين أى زمانين وفى مكان واحد. وإذا كان الزمان مقدار الحركة فإنه أيضا مقدار السكون، ذلك لأن كل سكون فى زمان فوجود الشىء فى الزمان أيضا هو أن يكون الزمان ما يقدره، فالعلاقة بين الزمان والحركة أكيدة، وكل الحركات تتفق فى نوع الزمان، فإذا قلنَا أن زمانى حركتين مختلفتين، مُختلفتَان، وكان تضاد الحركتين يرجع إلي الاختلاف ـ نتج عن ذلك أن الزمان ليس لتضاد الحركات، وانقسام الحركة ليس بالذات، بل بانقسام الزمان.

٢ ـ لقد أفاض إخوان الصفا فى الكلام عن الجسم، من منطلق العلاقة بين الزمان والجسم فوجدناهم فى الرسالة الأولى من «الجسمانيات الطبيعيات» وفى معرض حديثهم عن أنواع الهيولى الأربعة، يقولون: أن هيولى الصناعة هى كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته، فالجسم عندهم هى هيولى الصناعة، وفرقوا بين الجسم

والصورة. وهنا نجد اتفاقا بين الاخوان وابن القيم الجوزية، وهو من رجال السلف ـ في مسألة الهيولى الصناعية بعد فساد جميع دعاوى تركب الجسم ـ واختلافه مع ارسطو وفلاسفة اليونان، مما يدل على أن أثر الإخوان وصل حتى إلى رجال مدرسة ابن تيمية السلفية.

والجسم لدى الإخوان نوعان هما:

أ ـ الجسم المطلق: ذو الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) مختلفين في ذلك مع المعتزلة وخاصة الطبعة الأولى منهم ـ وتلك هي من ناحية قبول الكمية.

ب ـ الجسم المخصوص: وهو الشكل، وتلك هي من ناحية قبول الكيفية.

أما عن الأجسام التي دون فلك القمر لدى الإخوان فينقسم إلى سبعة أنواع: أربعة منها هي الأمهات المستحيلات التي هي الأركان الأربعة (وهي بسيطة) النار والهواء والماء والأرض (أو التراب) وهي الاسطقسات الأربعة اليونانية الأصل، وثلاثة هي: المولدات الكائنات الفاسدات التي هي(مركبة) مثل: المعادن والنبات، والحيوان، ولكن الطبائع الأربعة عندهم هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وجسم العالم عند الإخوان كريّ الشكل، وحركات افلاكه كلها دورية ونور الكواكب لديهم كلها ذاتي إلاّ القمر، واجرام الكرة كلها شفافة إلا الأرض. وابن سينا يتفق مع الإخوان في بيان العلاقة بين هذه الأجسام، وبين لواحقها كالحركة والزمان والمكان.

٣ ـ ولبيان مدى تأثير تفاوت الأزمان وادوارها في الفلك المحيط، نرى الإخوان يعرفون الفلك المحيط ودوران الأفلاك حول الأرض في أزمنة متفاوتة تتراوح مابين أربع وعشرين ساعة في دورة واحدة إلى كل مائة سنة في دور واحدة بمقدار درجة واحدة، إلى ان تنتهي إلي فلك القمر الذى يدور حول الأرض، والكواكب عندهم تدور في فلك البروج، في أزمان مختلفة من أجل اختلافها حول الأرض.

٤ ـ المكان إحدي اللواحق للاجسام الطبيعية عند الإخوان، وله تأثير قوى علي فكرة الزمان، وهو عند الاخوان عبارة عن السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجرم المحوى، ويتفق الإخوان في هذا التعريف مع الحكماء والمتكلمين

القدامى مثل: الجرجاني والآمدى إلاّ أن الإخوان يتفقون مع بعضهم في نفيهم للخلاء والفراغ. فالخلاء عندهم هو المكان الفارغ، رغم أن النظريات الحديثة تقول أن الفراغ ارتبط بالزمان ليكون منحنى واحدا لاسم «منحنى الزمكاني» في شكل ديناميكى متحرك.

٥ ـ النفس: التي تدرك الزمان، وتدرك معانى المتقدم والمتأخر لها دور بارز لدى الإخوان في أن الزمان يتوقف على النفس بمعني إنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل، وهذا يثبت دور النفس، كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك، وهذه الحركة بدورها شرط وجود الزمان، تلك محاولات الاخوان، وجذور هذه المحاولات ترجع لأرسطو قديماً، حيث حاول بحث العلاقة بين الزمان والنفس، وابن سينا في بحثه لتلك القضية في محاولة تعد لاحقة لإخوان الصفا استفاد من سابقيه، ووصل إلى القول بأن النفس علة وجود الزمان، وقد رأي أن الزمان من جهة فعل للنفس، ومن جهة أخرى موجود خارج النفس.

والنفس عند الإخوان جوهرة روحانية بسيطة حية سماوية شفافة علامة فعالة، وقد استفادوا من دراسات افلاطون وأرسطو وافلوطين والكندى، وافادوا كلا من: الفارابى وابن سينا وابن رشد، وغيرهم.

واخوان الصفا اصابوا حينما جعلوا الزمان صورة تحصل في النفس التى تتأمل تكرار الليل والنهار على الدوام.

٦ ـ وإخوان الصفا فرقوا بين الدهر والزمان، فإذا كان الدهر عدد الأشياء الروحانية الدائمة غير ذوات حركات، فإن الزمان عدد الأشياء الزمانية ذوات الأجزاء من جهة مالها حركات. فالحياة يعدها الدهر، والحركة يعدها الزمان، والكل يعده الدهر، والأجزاء يعدها الزمان، والعقل يعرف الأشياء بلا زمان، والحواس تدرك المحسوسات بلا زمان، ولكن مع الزمان، والعقل والنفس مع الدهر والاجرام السماوية فوق الزمان ومع الدهر بالجوهر، وعالم الكون والفساد تحت الزمان، والزمان متقدم، والدهر ثابت.

ولقد ربط الإخوان حركات الاشخاص الفلكية بحركات الكواكب والافلاك عن طريق المعانى الموجودة فى نغمات الموسيقى متأثرين فى ذلك بالمدرسة الفيثاغورية، واوجدوا مكيالاً للازمان، ومكيالاً للدهور مفرقين فى ذلك بين الزمان والدهر.

ثامنًا: أن الأمور الإلهية لدى إخوان الصفا هى الصورة المجردة من الهيولى، وهى جواهر باقية خالدة، لايعرض لها فساد وآفات، كما يعرض للامور الجسمانية والطبيعية.

ومن هنا نكون قد وصلنا إلى معالجة أهم المشكلات المتعلقة بالبعد الميافيزيقى لفكرة الزمان وما يترتب عليه من نتائج، ويمكن ايجازها فيما يلى:

١ ـ اخوان الصفا يصرحون بالمعاد والبعث، والنفوس الخالدة لديهم تحصل على السعادة والخير والكمال الأعظم عن طريق الفلسفة، أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العلمى.

ويتفق الإخوان هنا مع الفارابى، وقد جعلوا من الفلسفة أداة لتطهير النفوس من درائن الشر والظلمة، وحياة الحقيقة لدى الإخوان هى حياة النفس، وتلك حياة ابدية دائمة خالدة فى كل الأوقات والأزمان، فما الموت إلا نعمة وسرور، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور.

٢ ـ يقرر الإخوان أن أمر الناس قد تباين فى حقيقة الآخرة، وربطوا بينها وبين فكرة الزمان عندهم، وهى تختص بانتظار هذا الأمر، وقسموا الناس إلى طائفتين:ـ

الأولى: ينتظر كونها وفسادها فى الزمان المستقبل عند خراب السموات والأرض، وهم لايعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا من الجواهر إلا الجسمانيات، ولا من أحوالها إلا ماظهر.

والثانية: ينتظرونها كشفًا وبيانًا واطلاعًا عليها وهم الذين يعرفون الأمور المعقولة، والجواهر الروحانية، والحالات النفسانية، ومعرفة أمر الأخرة على الحقيقة هى معرفة أمر الدنيا ـ لأنهما من جنس المضاف.

وأن الدنيا مشتق من الدنو، والأخرة مشتقة من التأخر، وأن الحياة الدنيا لدى الإخوان إنما هى مدة كون النفس مع الجسد فى عالم الاجسام إلى وقت المفارقة التى هى الممات.

والموت ليس شيئا سوى ترك النفس استعمال الجسد، ويرجع الإخوان ذلك إلى.. سبب طبيعي وهو أن يهرم الجسد على طول الزمان والدهور، وسبب عرضي فمنها أسباب من داخل الجسد بلا اختيار كالامراض مثلاً، وأسباب من خارج الجسد كالذبح والقتل.

٣ ـ يجب معرفة جوهر النفس، وكيفية تصاريف احوالها في جميع الأزمان الماضية والآتية والحاضرة، ويظهر البُعد الميتافيزيقى للزمان لدى إخوان الصفا من خلال معرفة جوهر النفس واحوالها فى الزمان الماضي والمستقبل والحاضر وكيفية تعلقها بالاجسام، وتدبيرها للاجساد، واستعمالها الأبدان مدة من الزمان، ثم كيفية تركها لها، ومفارقتها إياها، ثم معرفة البعث والقيامة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط ودخول الجنان.

٤ ـ لقد حاول الإخوان إثبات أن العالم محدث، وفى نفس الوقت نجدهم يتلمسون العذر للقائلين بقدم العالم، على النقيض من الأمام الغزالى الذى صب جام غضبه على الفلاسفة سواء اليونانيين منهم كأرسطو أو الإسلاميين كابن سينا ـ القائلين بقدم العالم. ومشكلة حدوث العالم وقدمة وثيقة الصلة بمشكلة حدوث الزمان أو قدمه، ونرى أن فكرة الزمان متمثلة أصدق تمثيل فى هذه المشكلة التى دار حولها الصراع بين أهل القدم وبين أهل الحدوث، ويروق لى أن أذكر مايذهب إليه أبوالبركات البغدادى إلى أن القائلين بالحدوث أكثر من القائلين بالقدم، وقد أطلق أهل الحدوث على أهل القدم (الدهرية)، كما أطلق أهل القدم على أهل الحدوث (المعطلة) لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن وجوده مدة زمانية لانهاية لها فى البداية.

وقد انتهى الكندى إلى القول بأن العالم حادث وليس قديمًا ـ مختلفًا فى رأيه عن مذهب أرسطو، ومتفقاً مع المتكلمين فى عصره، بقوله بتناهي فكرة الزمان، وتناهى الأشخاص، أى لابد من الانتهاء إلى زمان محدد موجود، وليس للزمان عنده اتصال لانهاية له، فكل محدث إذن له بداية ونهاية، واخوان الصفا فى محاولتهم لإثبات أن العالم محدث، وأن له نهاية كان هدفهم التوفيق بين الشريعة الإسلامية ونظرية الفيض التى كان لها أثر عظيم على فلاسفة الإسلام، وحين تلمسوا العذر للقائلين بالقدم ذكروا إنه إذا

كان المراد بالقديم كل ما أتى عليه بالزمان الطويل فالقول صحيح، وإن كان المراد به لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الأن فالقول غير صحيح لأن العالم ليس بثابت العين على حالة واحدة، وذهبوا إلى أن الأمور الطبيعية أحدثت وابدعت دفعة واحدة مرتبة منتظمة بلازمان، ولامكان، ولاهيولى، بل بقوله تعالى: «كن فيكون».

٥ ـ يقسم الإخوان استحالة الحوادث والكائنات الفسادات التى تحت فلك القمر، واثر الزمان فيها إلى خمسة أنواع هى:ـ

أـ استحالة الأركان الأربعة بعضها إلى بعض.

ب ـ استحالة حوادث الجور وتغيرات الهواء.

ج ـ استحالة الكائنات الفاسدات التى تتكون وتنعقد فى باطن الأرض وعمق البحار وهى الجواهر المعدنية.

د ـ استحالة النباتات.

هـ ـ استحالة الحيوانات.

ويقرر الإخوان أن هذه الانواع تتكون وتحدث، وتتغير وتفسد، بطول الزمان والدهور والادوار والاكوار وتناوب الليل والنهار، وتعاقب الشتاء والصيف على الأركان الأربعة، وهذا تأثير يونانى واضح.

٦ ـ إذا كان إخوان الصفا ينفون وجود الخلاء والفضاء، فانهم يعترفون ضمنا بالجزء الذى لايتجزأ، وذلك من خلال نقدنا لبعض نصوص رسائلهم، وأن الإنسان لديهم غير محيط بالأشياء المفرطة الكثيرة العدد، كتضاعف العدد الكثير وهو مدرك للأشياء القليلة كالجزء الذى لايتجزأ الذى هو فى جذر العشرة، وماشاكله، ومن هنا يتضح الأثر الفيثاغورى (أصحاب فلسفة الاعداد)، ولقد ربط الإخوان حدوث العالم بالزمان وقوة الإنسان وعلمه ومعرفته للأمور الماضية مع الزمان البعيد، ويستخدمون الزمان المستقبل والقرانات ودلائل النجوم، ويقررون أن قوة عقل الإنسان وعلمه متوسطة لايقوى على تصور الأشياء المعقولة إلا ما كان متوسطًا بين الطرفين من، الجلالة والخفاء، فالجلالة مثل: معرفة الله تعالى، والخفاء مثل: الجزء الذى لايتجزأ ويسمونها «القلقة».

ولابد أن نقرر هنا أن اخوان الصفا لايبتعدون كثيرا عن تصور المتكلمين (اشاعرة، ومعتزلة) لتصورهم لفكرة الزمان من خلال نظرية الجزء الذى لايتجزأ، كما أنهم يستخدمون قياس الغائب على الشاهد لإثبات حدوث العالم.

تاسعًا: عن علاقة فكرة الزمان بالأسباب والمسببات ناقشت مشكلة السببية وعلاقتها بالزمان، ووجدنا اخوان الصفا بعد أن أثبتوا أن العالم محدث مصنوع ـ أرادوا أن يعرفوا حقائق الأشياء واسبابها من خلال ذكر بيان العلل والمعلولات طارحين تسعة اسئلة من بينها: لِمَ هو (اللمِّيه) ومتى هو (الزمانية)، وقالوا إن أصعب الأجوبة على هذه الأسئلة هو جواب (اللميّه)، لأنه سؤال عن العلل والأسباب، والعلل كثيرة ودقيقة غامضة تحتاج إلى بحث، شديد، وفهم صادق، ونفس زكية، ونظر دقيق.

واخوان الصفا فى دراستهم للعلل الأربع المعروفة متأثرين بلاشك بالفيلسوف أرسطو حيث أن لكل مصنوع أربع علل، كما أن لكل صانع بشرى ستة أشياء:

(هيولى ما ـ مكان ما ـ زمان ما ـ ادوات ما ـ آلات ما ـ حركات ما)

وأن كل صانع طبيعى يحتاج إلى أربعة منها: الهيولى ـ المكان ـ الزمان ـ الحركة.. وهكذا إلى أن نصل إلى البارى، عزوجل الذى لايحتاج إلى شيء ما.

وإخوان الصفا يقولون بتلازم الأسباب والمسببات ويقرون العلاقة الضرورية بينهما. متفقين فى ذلك مع المعتزلة، مختلفين مع الأشاعرة والغزالى الذى ينكر ذلك.

عاشراً: الأركان الأربعة عند اخوان الصفا متقدمة الوجود على مولداتها بالايام والشهور والسنين، كما أن الافلاك متقدمة الوجود على الأركان بالزمان والأدوار والقرنات، وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الأفلاك بالدهور الطوال التى لانهاية لها. والله سبحانة وتعالى متقدم على الكل وجوداً كتقدم الواحد على جميع الأعداد.

وأن للفلك واشخاصه حول الأركان الأربعة التى هى عالم الكون والفساد ادوار كثيرة ـ قسمها الإخوان إلى خمسة أنواع مستخدمين فلك البروج، ولأدوارها كوراً ولكواكبها فى أدوارها وأكوارها قرانات، ويحدث فى كل دور كور وقران فى عالم الكون والفساد حوادث لايحصى عدد اجناسها إلا الله تعالى. أما الأكوار لديهم فهى استئنافها ـ أى الأدوار ـ وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى مع مرور الزمان، وهى ما يسمى الزمان الدورى.

ويتفق ناصر خسرو الداعي الإسماعيلى مع الإخوان فى موضوع الأدوار والأكوار، ويقارن بين عالم الدنيا وعالم الدين وان هذه الأدوار مايتكون فى كل زمان قصير مرة واحدة، ومايتكون فى كل زمان طويل مرة واحدة.

وقد تأرجحت الكواكب لديهم بين فلك التدوير، وفلك البروج، وعن زمان حركات دورات الفلك لدى الإخوان، نجدهم وقد عدوا ثمانى حركات سريعة، قصيرة الزمان، قريبة الاستئناف، وحركة واحدة بطيئة ذات زمان طويل وبعيدة الاستئناف.

أحد عشر

يعتقد الإخوان أن للاشخاص الفلكية دلالات وتأثيرات وأفعالا على الكائنات في هذا العالم قبل كونها، ويؤكد الإخوان أن معرفة الأمور المستقبلية بالقرانات لاتكون إلا فى حالات الاقتران القريبة وذلك بدلائل النجوم. أما القرانات، البعيدة، المتوغلة فى القدم فليس على معرفة الاستدلال بها على الكائنات سبيل لبعدها من الزمان المستقبل.

واخوان الصفا رغم استخدامهم لفلسفة التنجيم لبيان تأثير الأفلاك فى الاجسام الموجودة تحت فلك القمر إلا إنهم لايذهبون مع من يذهب إلى إدعاء الغيب، وينفون ذلك عن جميع الخلق، ويخصون به الله تعالى عزوجل. وهذا يمثل قمة التوحيد عند إخوان الصفا، ويمثل أيضاً رداً قاطعاً على كل من يتهم الإخوان بالكفر والالحاد.

.. واخوان الصفا يحصرون معلومات الإنسان فى ثلاثة أقسام:

فمنها ما كان وانقضى، ومضى مع الزمان الماضى، ومنها ما هو كائن موجود فى الوقت الحاضر ومنها ما سيكون فى الزمان المستقبل.. والقرانات تنقسم لدى إخوان الصفا إلى:

١ ـ القرانات القصيرة الزمان

٢ ـ والقرانات طويلة الزمان

الأولى يعدها الإخوان فى سبعة أنواع، والثانية فى ثلاثة أنواع، وقد ربطوا القرانات الدالة على قوة النحوس، لفساد الزمان والقرانات الدالة على قوة الصعود باعتدال الزمان.

وأخيراً.. نود أن نقول إن إخوان الصفا فى الأمور الطبيعية الفيزيقية المحدثة المبدعة، يثبتون للزمان دوره.

وفى الأمور الإلهية الميتافيزيقية الروحانية ينكرون الزمان ويقلصون من دوره، ومن هنا كانت دراستى لفكرة الزمان عند إخوان الصفا منهجيًا وعلى طول خط الدراسة من خلال بعدين هما:

البعد الفيزيقى، والبُعد الميتافيزيقى

وما تفرع عنهما من قضايا ومشاكل عديدة، تجعل من الإخوان فرقة إسلامية تقف جنبًا إلى جنب مع المعتزلة والاشاعرة والشيعة بأنواعها، ومن هنا ندعو لإنشاء كرسى متخصص لدراسة هذه الجماعة فى جامعاتنا لنقف على افكارهم الأصلية بعد تحقيق علمى مشرف للرسائل التى تركوها لنا كدائرة معارف إسلامية تنويرية.

* * * * *
* * *
*

تم بحمد الله وتوفيقه

المصادر والمراجع

ثبت بأهم مصادر ومراجع البحث(*)

- القرآن الكريم.. كتاب الإسلام المنزل، الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه:

- كتاب الأحاديث النبوية الشريفة..

- الأناجيل: (العهد القديم، وعدد أسفارها ٣٩ سفراً، وقد ترجم عن اللغات الأصلية بواسطة جمعيات الكتاب المقدس في الشرق الأدني، والعهد الجديد، وعدد أسفارها ٢٧ سفراً، وقد ترجم عن اللغة اليونانية، والكتابان فى مجلد واحد - طبعة بيروت - لبنان- ١٩٨٠).

- مزامير داود، ويتكون من ١٥٠ مزمور.

- التوراة : كتاب اليهود المقدس.

(*) روعى فى هذا الثبت الترتيب الآتى: ابن.. ثم أبو.. ثم أبى.. ثم جاء الترتيب هجائياً أبجدياً تبعاً لاسم المؤلف.

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة

١ - ابن القفطي (جمال الدين أبي الحسن علي القاضي الأشرف يوسف):

إخبار العلماء بأخبار العلماء - تصحيح محمد أمين الخانجى -مطبعة السعادة- الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٢٦هـ.

٢ - ابن تيمية (الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ت ٨ ٧ ٢ هـ):

منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية - ٤ أجزاء - طبعة المطبعة الأميرية - بولاق - الطبعة الأولى - القاهرة - سنة ١٣٢١هـ. مع الرجوع أحياناً إلي نشرة الأستاذ الدكتور/محمد رشاد سالم - القاهرة - مكتبة دار العروبة. (ويعتبر هذا الكتاب من أهم كتب ابن تيمية في بيان أصول التوحيد، ومعالجة آراء الفرق الشيعية المختلفة..) وبهامشه كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.

٣ - ابن تيمية:

الرد على المنطقين - نشرة عبدالصمد شرف الدين الكتبي - الهند - بمباى - طبعة أولى - سنة ١٩٤٩م وله أيضاً : نقض المنطق - مطبعة السنة المحمدية ١٩٥١م.

٤ - ابن تيمية

مجموعة تفسير ابن تيمية - نشر عبدالصمد شرف الدين الكتبى - طبعة أولى، بدون تاريخ.

٥ - ابن تيمية:

رسائل ابن تيمية - ج ٥ - مطبعة المنار - القاهرة - ١٣٤٩هـ.

٦ - ابن تيمية:

تسع رسائل فى الحكمة - قسطنطينية - طبعة أولى - سنة ١٢٩٨هـ.

٧ - ابن حجر العسقلاني:

لسان الميزان – ٦ أجزاء – حيدر آباد الدكن – طبعة أولى سنة ١٣٣١ هـ.

٨ - ابن حزم (الإمام أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ):

الفصل فى الملل والأهواء والنحل بهامش كتاب الملل والنحل للشهرستانى – المطبعة الأميرية – خمسة أجزاء – الطبعة الأولى – مصر – سنة ١٣٢٠هـ. من أهم كتب الفرق والطبقات واستفدت منه كثيراً في جوانب الفلسفة الطبيعية – فهو يدرس الحركة والزمان والجزء الذى لا يتجزأ.

٩ - ابن حنين (اسحق):

كتاب النفس – نشرة الدكتور/ أحمد فؤاد الأهوانى – مع تلخيص ابن رشد لكتاب النفس – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية –سنة ١٩٥٠م.

١٠ - ابن خلدون (عبدالرحمن أبو زيد ولي الدين ت ٨٠٨هـ):

المقدمة – دار الشعب – القاهرة – سنة ١٩٧٣م

وهناك طبعة أخرى بتحقيق الدكتور/ على عبدالواحد وافى – الطبعة الأولى– لجنة البيان العربى – القاهرة سنة ١٩٦٠م.

١١ - ابن رشد (أبو الوليد بن أحمد بن محمد ت ٥٩٥هـ):

رسائل ابن رشد – تلخيص كتاب السماعى الطبيعى لأرسطو – حيدر آباد الدكن – طبعة أولى سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

١٢- ابن رشد:

تهافت التهافت – القسم الأول – تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا – دار المعارف – الطبعة السادسة – مصر سنة ١٩٨٠م.

١٣ - ابن رشد:

فص المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – دار إحياء الكتب العربية – مصر – سنة ١٩٨٥م.

ويوجد للكتاب طبعة ثانية - مكتبة المحمودية التجارية سنة ١٩٣٥م -كتاب هام يوضح لنا موقف ابن رشد من مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين.

١٤-ابن رشد:

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق دكتور/ محمود قاسم - مكتبة الإنجلو المصرية- طبعة أولى - القاهرة - سنة ١٩٥٥م.

١٥-ابن رشد:

تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو تحقيق د. عثمان أمين -الإدارة العامة للثقافة - قسم التراث العربى - طبعة أولى - سنة ١٩٤٩م.

١٦- ابن سبعين (عبدالحق بن سبعين):

.. رسائل تقديم وتحقيق - د. عبدالرحمن بدوى - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر بالقاهرة - ١٩٦٥م.

١٧- ابن سينا (أبو علي الحسن بن عبدالله بن علي ت ٤٢٨هـ):

الشفاء - الطبيعيات - ١ - السماع الطبيعي - تصدير الدكتور/ ابراهيم مدكور - تحقيق سعيد زيان - بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس - الهيئة المصرية العامة لكتاب مركز تحقيق التراث - القاهرة - سنة ١٩٨٣م. من، أهم كتب الشيخ التأثير الأرسطى واضحاً في أفكار بن سينا، فيما يختص بمباحث الزمان والمكان والدهر والسرمد والحركة والعلل وأحوالها وغيرذلك من الأمور الطبيعية، وهناك نسخة أخرى بتحقيق الآب الدكتور/ جورج شحاتة قنواتى وآخرين، الادارة العامة للثقافة - وزارة المعارف - القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٥٨م.

١٨-ابن سينا:

النجاة - فى المنطقيات والطبيعيات والإلهيات - طبعة القاهرة- مجموعة محيى الدين الكردى - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٨م وقد طبع هذا الكتاب أيضاً من قبل مطبعة السعادة - القاهرة - سنة ١٣٣١هـ- ويعتبر هذا الكتاب

ملخصاً لكتاب الشفاء وقد اختتم الرياضيات - والتى لم تتضمنها طبعة عام ١٩٣٨م - بعلم الموسيقى وهذا ما قام به إخوان الصفا في تصنيفهم لرسائلهم فى الجزء الأول من الرياضيات.

١٩ - ابن سينا

عيون الحكمة (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) الرسالة الأولى فى الطبيعيات - الطبعة الأولى - القاهرة - سنة ١٣٢٨هـ - ١٩٠٨م. وهناك نشرة للدكتور/ عبدالرحمن بدوى - ضمن منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة - الكتاب الخامس - ١٥٩٤م.

ويعتمد بعض الباحثين على نسخة مكتبة المثنى - بغداد - العراق - طبع أوفست، هذا بالإضافة إلى طبعة استانبول - سنة ١٢٩٨هـ. (كتاب هام يعالج بإيجاز شديد منطقيات وطبيعيات والهيات الفلسفة الإسلامية المشائية.

٢٠ - ابن سينا:

الإرشادات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق. سليمان دنيا - القسم الثانى والثالث (الطبيعى والإلهى) - دار المعارف - مصر- طبعة أولي- القاهرة سنة ١٩٥٨ - ١٩٦٠م. (يعتبر آخر كتاب صنفه الشيخ الرئيس كما جاء فى كشف الظنون (حاجى خليفة ج ١ ص ٩٤).

٢١ - ابن سينا:

رسالة أضحوية في أمر المعاد - تحقيق د. سليمان دنيا - دار الفكر العربى - طبعة أولى - سنة ١٩٤٩م.

٢٢ - ابن سينا:

الرسالة النيروزية فى معانى الحروف الهجائية (طبعت ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة - القاهرة - طبعة أولى - سنة ١٩٠٨م).

٢٣ - ابن صاعد الأندلسي (القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد):

طبقات الأمم – تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى المطبعة الكاثوليكية – بيروت – سنة ١٩١٢م. وهناك طبعة أخرى – طبعة السعادة – بالقاهرة – بدون تاريخ.

٢٤ - ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبدالملك بن محمد القيسي ت ٥٨١هـ):

حى بن يقظان – تحقيق أحمد أمين – دار المعارف – الطبعة الأولى – القاهرة – سنة ١٩٤٩م.

٢٥ - ابن قيم الجوزية (الإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الدمشقي ت ٧٥١هـ):

الروح – فى الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء – دار القلم – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٦ -ابن قيم الجوزية:

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة – جزءان في مجلد – دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – بدون تاريخ.

٢٧ - ابن كثير (عماد الدين اسماعيل بن كثير):

البداية والنهاية – المجلد الأول – العدد ١ – المطبعة الأولى – دار الغد العربى – القاهرة – سنة ١٩٩٠م – أجزاء من النسخة الأصلية (البداية والنهاية فى التاريخ– مطبعة السعادة– مصر – سنة ١٩٣٢م).

٢٨ - ابن مطهر المقدس (البلخي):

البدء والتاريخ – ج ١ – نشر هوارد كلمنت – باريس – سنة ١٨٩٩م.

٢٩ – ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن الإمام جلال أبي العز بن الشيخ نجيب الدين):

لسان الميزان – ج ٤ (مادة دهر) – ج ١٣ (مادة زمان) – طبعة دار صادر – بيروت – سنة ١٩٥٦م – أيضاً ج١٠ – المطبعة الأميرية –بولاق – القاهرة – الطبعة الأولى سنة ١٣٠١هـ.

٣٠ - أبو البركات (هبة الله بن ملكا البغدادي):

– المعتبر فى الحكمة – ثلاثة أجزاء – حيدر آباد الدكن – طبعة أولى – سنة ١٣٥٨ هـ كتاب هام فى الفلسفة الطبيعية لا غنى لأى باحث عنه.

٣١ - أبو ريان (دكتور محمد علي...):

تاريخ الفكر الفلسفى الثانى – أرسطو المدارس المتأخرة – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – الطبعة الثالثة – سنة ١٩٨٠م. (والكتاب مزود بنصوص مختارة من كتاب ما بعد الطبيعية لأرسطو – المقالة الخامسة – دلتا – ترجمة – D.W.ROSS

٣٢ - أبو ريان (دكتور محمد علي...):

تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – الطبعة الرابعة – سنة ١٩٨٠ م ، (والكتاب مزود بملحق لدراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ، ورأى الفارابى فيها) .

٣٣ - أبو ريان (دكتور محمد علي...):

الفلسفة أصولها ومبادئها – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨ م (كتاب هام) يوضح المصطلحات الفلسفية ، وتعريفات الفلسفة ، وتصنيفات العلوم الفلسفية ، ومباحث الفلسفة المختلفة وأثبت المؤلف أن تصنيف العلوم عند إخوان الصفا موجه إلى غايات باطنية وهى المقصودة من رسائلهم التى وضعوها فى سائر علوم عصرهم) .

٣٤ - أبو ريان (دكتور محمد علي...):

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى – دار النهضة العربية

للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٧٨ م - كتاب هام يوضح آراء المدرسة الإشراقية ، وعقد المؤلف فصلاً عن الزمان والحركة وحركات الأفلاك والكواكب ودورانهما ويتفق السهر وردى فى تعريفه للزمان مع ارسطوا واخوان الصفا وابن سينا أيضا .

٣٥ - أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي ..) :-

ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - طبعة أولى - القاهرة - سنة ١٩٤٦ م .

٣٦ - إخوان الصفا وخلان الوفا :-

الرسائل - عنى بتصحيحه خير الدين الزركلى - أربعة أجزاء - فى مجلدين - المطبعة العربية - بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م - مصدرة بمقدمة صافية بقلم الدكتورطه حسين ، مقفاة بخلاصة تاريخية بقلم العلامة أحمد زكى باشا سكرتير مجلس الوزراء الأسبق . وقد اعتمدت بصفة أساسية على هذه الرسائل حيث إنه داخل ضمن صلب الموضوع ، وقد اكتفيت بذكر كلمة « الرسائل » فقط على طول صفحات البحث كما ذكرت من قبل . وتوجد نسخة أخرى - أربعة أجزاء فى ثلاثة مجلدات . نشرة بيروت - دار صادر - سنة ١٩٥٧ م . غير محقق تحقيق علمى .

٣٧ - إخوان الصفا وخلان الوفا :-

الرسالة الجامعية - ظهرت مطبوعة لأول مرة بدمشق بتحقيق د . جميل صليبا ١٩٤٩ م وهناك نشرة دار صادر ، بيروت - لبنان - فى جزءين تقديم وتحقيق د . جميل صليبا أيضا .

٣٨ - إخوان الصفا وخلان الوفا :-

رسالة جامعة الجامعة - تحقيق د . عارف تامر - بيروت - سنة ١٩٥٩ م . والرسالة الجامعة وجامعة الجامعة تلخيص لأهم الأفكار التى جاءت بالرسائل الأم .

٣٩ - ارسطو طاليس :-

كتاب الطبيعة (السماع الطبيعي) - ترجمة اسحق بن حنين - مع شروح : ابن السمح وابن عدى ومتى ابن يونس وأبى الفرج ابن الطيب - الجزء الأول - تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بدوى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مركز تحقيق التراث - سنة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م . يعتبر هذا الكتاب من أهم كتب المعلم الأول واستفدت منه كثيراً فى دراسة أفكار الزمان ، والحركة والمكان .

٤٠ - ارسطو طاليس :-

كتاب النفس ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى - ومراجعة الأب الدكتور / جورج قنوانى - دار احياء الكتب ، العربية - مصر - الطبعة الأولى - سنة ١٩٤٩ م . وتوجد طبعة اخرى لهذا الكتاب « فى النفس » ترجمة - اسحق بن حنيه - تحقيق د . عبد الرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٩ . .

٤١ - افلاطون :-

كتاب الجمهورية - أو جمهورية افلاطون - نقلها الى العربية حناخباز - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠ ، وهناك نسخة أخرى ترجمة د . فؤاد زكريا .

٤٢ - افلاطون :-

المأدبة - ترجمة وليم المسيرى - بيروت - لبنان - بدون تاريخ .

٤٣ - افلاطون :-

جور جياس - ترجمة محمد حسن ظاظا - ومراجعة د . على سامى النشار - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٧٠ م

٤٤ - افلوطين :-

أثولوجيا ارسطو طاليس - نشرة الدكتـور عبد الرحمن بدوى - ضمن كتـــابه « أفلوطين عند العرب » دار النهضة العربية - القاهرة - الطبعة الثانية سنة

١٩٦٦ م . وقد نسب هذا الكتاب الى أرسطو مع انه فى الحقيقة أجزاء من التساعايت الرابعة والخامسة والسادسة لافلوطين ، وقد سبق الحديث عن هذا الكتاب فى متن الرسالة .

٤٥ - الأزرقى (أبو القاسم ..) :-

الأزمنة والأمكنة – حيدر آباد الدكن – طبعة أولى – سنة ١٣٣٢ هـ .

٤٦ - الأسفراييني (أبي المظفر .. ت ٤٧١ هـ) :-

التبصير فى الدين وبيان الفرقة الناجية عن الفرن الهالكة – تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى – مطبعة الأنوار – الطبعة الأولى – ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٢ م .

٤٧ - الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل ت ٣٣٠ هـ) :-

مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين – جزءان فى مجلد واحد – بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية – ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م . وتمتاز هذه الطبعة بزيادة التعليقات ، ودقة التصحيح ، وتفوق الطبعة الأولى عام ١٩٥٠ م ، وطبعة أستانبول عام ١٩٣٠م

٤٨ - الأشعري :-

الإبانة عن أصول الديانة – تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود – جزاءن – دار الأنصار القاهرة – سنة ١٩٧٧ م

٤٩ - الأصول الافلاطونية (فيدون) ، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط [١] :-

ترجمة وتعليق وتحقيق د. على سامى النشار ، وعباس الشربينى – دار المعارف – مصر – سنة ١٩٦٤ م

٥٠ - الألوسي (الدكتور حسام الدين) :-

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين – بغداد – – طبعة أولى – سنة ١٩٦٧ م

---

(١) آثرت وضع هذا المرجع طبقا لعنوان الكتاب بالكامل وليس باسم المؤلف ، حيث ان كتاب التفاحة منسوب للفيلسوف سقراط ومن المعروف ان سقراط لم يؤلف كتابا بالمعنى المفهوم

٥١ -الآمدي (سيف الدين .. ت ٦٣١ هـ) :-

المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين – تحقيق وتقديم الدكتور / حسن محمود عبد اللطيف – طبعة أولى – القاهرة – سنة ١٩٨٣ م .

٥٢ - الآمدي :-

غاية المرام فى علم الكلام – تحقيق الدكتور / حسن محمود عبد اللطيف – المجلس الأعلى للشئون الاسلامية – لجنة إحياء التراث – الطبعة الأولى – القاهرة سنة ١٩٧١ م

٥٣ - الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد) :-

الكندى – فيلسوف العرب – سلسلة أعلام العرب – العدد ١٠٨ – هيئة الكتاب – القاهرة سنة ١٩٨٥ م

٥٤ -الأهواني :-

الفلسفة الاسلامية – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – طبعة ثانية – عام ١٩٨٥ م

٥٥ -الأيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) :-

المواقف فى علم الكلام – مكبة المتبنى – القاهرة – بدون تاريخ

وهناك طبعة بتصحيح محمد بدر الدين النعسانى مع شرح السيد الجرجانى وحشايتى السيالكوتى وحسن حلبى – القاهرة – عام ١٩٠٧ م . وقد اعتمدت على المتن أكثر من الشرح والحواشي .

٥٦ - البخاري (الشيخ الإمام أبو عبد الله محمد بن اسماعيل) :-

صحيحى البخارى – ٩ أجزاء فى ثلاثة مجلدات – المطبعة القديس بولس حريصاً – لبنان – بيروت – الطبعة الثانية – سنة ١٩٤٧ م .

٥٧ - البرلسي (يوحنا الفاخوري) :-

إخوان الصفا – درس تحليلي لفلسفتهم – مطبعة القديس بولس حريصا – لبنان – بيروت – الطبعة الثانية – سنة ١٩٤٧ م

٥٨ - البغدادي (أبي منصور عبد الله عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩ هـ) :-

الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم – تحقيق طه عبدالرءوف سعد – مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع – بدون تاريخ .

٥٩ - البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد) :-

تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة – طبعة أولى – القاهرة – سنة ١٩٥٧ م

٦٠ - البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن علي بن عمر ت ٦٨٥ هـ) :-

أنوار التنزيل واسرار التأويل – ج ١ – نشر فليشر – ليبنرج – طبعة أولى سنة ١٨٤٦ م . ج ٣ – طبعة القاهرة – المطبعة الميمونية سنة ١٩٠٢ م ، وهذا الكتاب مشهور بتفسير البيضاوى .

٦١ - البهي (دكتور / محمد البهي) :-

الجانب الإلهى فى التفكير الاسلامى – جزءان فى مجلد – مكتبة وهبه – القاهرة – الطبعة السادسة – سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م

٦٢ - التكريتي (دكتور / ناجي ..) :-

الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الإسلام – دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية (مزيدة ومنقحة) سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

٦٣ - التهانوي (محمد علي الفاروقي) :-

كشاف اصطلاحات الفنون – ج ٢ ، ج ٣ – تحقيق د . لطفى عبد البديع – دار الكتاب العربى – طبعة أولى – بدون تاريخ .

٦٤ - التوحيدي (أبو حيان - معا صر لاخوان الصفا) :-

الإمتاع والمؤانسة - بتصحيح أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف والترجمة والنشر - طبعة أولى - القاهرة - سنة ١٩٤٢ .

٦٥ - التوحيدى :-

المقابسات - نشر حسن السندوبى - الطبعة الأولى - القاهرة - سنة ١٩٢٩ م

٦٦ - الجر (دكتور خليل .. ، وحنا الفاخوري) :-

تاريخ الفلسفة العربية - بيروت - طبعة أولى - سنة ١٩٥٧ م

٦٧ - الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد السيد الزيني أبي الحسن) :-

التعريفات - مطبعة مصطفى الحلبى - مصر - الطبعة الأولى - سنة ١٩٣٥م

٦٨ -الحلي (العلامة جمال الدين بن يوسف بن المطهر) :-

كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد للطوسى - طبعة المحمدى - قم - إيران - بدون تاريخ

٦٩ - الخوارزمي (ت ٣٨٧ هـ) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف) :-

مفاتيح العلوم - فان فلوتن - برل - طبعة أولى - سنة ١٩٨٥ م .

٧٠ - الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد) ت : بعد سنة ٣٠٠ هـ :

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد - تحقيق وتعليق د . ينبرج - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة سنة ١٩٢٥ م

٧١ - الدسوقي (عمر ..) :-

إخوان الصفا - دار النهضة مصر للطبع والنشر - طبعة أولى - القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

٧٢ -الرازي (المتكلم الأشعري الإمام فخر الدين الرازي) :

المباحث الشرقية - جزءان - حيدر آباد الدكن - طبعة أولى - سنة ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م .

٧٣ - الرازي :

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين مع تلخيص المحصل لنصر الدين الطوسي - المتن مع الهامش - مراجعة وتقديم طه عبدالرءوف سعد - مكتبة الكليات الازهرية بدون تاريخ .

٧٤ - الرازي

مفاتيح الغيب - ج ٤ - طبعة أولى - القاهرة - سنة ١٣٠٩ هـ

٧٥ - الرازي (الطبيب الفيلسوف أبو بكر الرازي : ت ٣١١ هـ) :

رسائل فلسفية - جمع وتصحيح بول كراوس - طبعة جامعة فؤاد الأول - سنة ١٩٣٩ م

٧٦ - الراوي (دكتور عبد الستار) :

فلسفية العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - طبعة ثانية سنة ١٩٨٦ م

٧٧ - الزركان (دكتور محمد صالح) :

فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية - دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٦٣ م

٧٨ - الزركشي (هو الامام بدر الدين محمد بن عبد الله) :

البرهان فى علوم القرآن - تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم - طبعة أولى - القاهرة - سنة ١٩٥٧ م

٧٩ - الزمخشري :

الكشاف عن خصائص غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل . ج ٢ - طبعة أولى - بولاق - القاهرة - سنة ١٣١٨ هـ

٨٠ -السيد سابق :

فقه السنة – ج ٢ – مطبعة الاستقامة – الطبعة السادسة – القاهرة – سنة ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧ م

٨١ - الشهر ستاني (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ) :

الملل والنحل – بهامش الفصل لابن حزم – مطبعة الادبية – القاهرة – طبعة أولى سنة ١٣٢٠ هـ

٨٢ - الشيرازي (محمد بن ابراهيم المعروف بصدر الدين) :

الأسفار الأربعة – طبعة حجرية فى أربعة مجلدات – طهران – القسم الطبيعى ، كتاب هام ، ولكن يحتاج الى تحقيق علمى دقيق مع طباعة حديثة ، وفصل المسائل الميتافيزيقية عن المسائل الفيزيقية .

٨٣ - الطالبي (دكتور عمار جميعي) :

أراء ابى بكر بن العربى الكلامية والفلسفية – ج ١ – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر – الطبعة الاولى – بدون تاريخ .

٨٤ - الطبري (محمد بن جرير)) :

تاريخ الطبرى – تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم – ج ١ – دار المعارف – مصر – سنة ١٩٦٠ والطبعة القديمة للكتاب يتكون من ثلاثة أجزاء – المطبعة الحسينيه – القاهرة – بدون تاريخ

٨٥ - الطبري) :

مختصر تفسير الطبرى – دار الشروق – القاهرة – ١٤٠٠ هـ

٨٦ - الطوسي (الخواجه نصير الدين والإمام فخر الدين الرازي) :

كتاب شرحى الإشارات – طبعة أولى – مصر – سنة ١٢٩٠ هـ

٨٧ - الطيباوي (دكتور عبد اللطيف) :

محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام – دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع –

بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م . وقد اهتم الدكتور الطيباوى بدراسة إخوان الصفا اهتماما خاصا ، وأفرد لهم عدة فصول ، فى هذا الكتاب ، ويؤكد المؤلف إن إخوان الصفا كانوا يدعون الى الرئاسة المتنورة على نحو شبيه بما جاء فى « آراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابى ، أو ما جاء قبله فى كتاب « الجمهورية » لافلاطون ، ولكنهم لم يبينوا كيفية الوصول الى هذا الهدف إلا عن طريق التربية والتعليم ، أى أن الانقلاب الفجائى بالقوة والعنف لم يدخل فى حسابهم ، فجل الرسائل علمى تعليمى ، والفلسفة السياسية فيه قليلة غير واضحة ، وقد قام المؤلف بنقد كل من : الدكتور طه حسين وأحمد زكى باشا . الأول فى قوله إن الرسالة الجامعة لم تصل الينا على الرغم من أن المستشرق « كازنوفا » قد نشر وصفا لها فى بحث له ، أثبت فيه وجود صلة بين إخوان الصفا والدعوة الاسماعيلية المتأخرة ، والثانى لإنكاره وجود شخصية أحمد بن عبد الله أصلا ، وبصفة عامة يعتبر الكتاب غاية من الأهمية لكل من يدرس جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا .

٨٨ - **العراقي (دكتور عاطف) :**

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية – القاهرة – الطبعة الثانية ١٩٨٣ م . (يعتبر هذا الكتاب من أهم مؤلفات أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى ، وهو فى الأصل أطروحة الدكتوراه لسيادته ، وقد تفضل الاستاذ الكبير الآب الدكتور /جورج شحاته قنواتى مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان – بكتابة مقدمة للكتاب فى ٢٥ / ٨ / ١٩٧٠ م ، وقد استفدت من هذا الكتاب كثيراً .

٨٩ -**العراقي (دكتور عاطف) :**

النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – مصر – طبعة أولى – ١٩٦٨ م . (والكتاب فى الأصل أطروحة ماجستير لاستاذنا الدكتور / عاطف

العراقى ، وقد اثبت سيادته أن لابن رشد نزعة عقلية برهانية فى جميع حلوله لمشاكل الفلسفة .

٩٠ - العراقي (دكتور عاطف) :

مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد - الطبعة السادسة - مصر ١٩٧٨ م .

٩١ - العراقي (دكتور عاطف) :

المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - الكتاب الاول من سلسلة العقل والتجديد - مصر - الطبعة الثانية - عام ١٩٨٤ م

٩٢ - العراقي (دكتور عاطف) :

تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف - مصر - الطبعة الخامسة - سنة ١٩٨٣ م .

٩٣ - العراقي (دكتور عاطف) :

الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد - ١٩٨٣ م

٩٤ - العراقي (دكتور عاطف) :

ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - مصر - الطبعة الخامسة - الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد ١٩٧٩ م

٩٥ - العراقي (دكتور عاطف) :

مقال بعنوان « كتاب تهافت الفلاسفة وأثره فى مجال الفكر الفلسفى » ضمن كتاب « المشكاة » (مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الانسانية - مهداة - لروح المرحوم الدكتور على سامى النشار باشراف الاستاذ الدكتور احمد محمد صبحى - دار المعرفة الجامعية - إسكندرية - سنة ١٩٨٥ م

٩٦-الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ):

إحياء علوم الدين ٤ أجزاء - دار الشعب - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ (وقد اعتمدت على الجزء الاول)

٩٧-الغزالي :

الرسالة اللدنية - طبعة القاهرة - بدون تاريخ

٩٨-الغزالي :

تهافت الفلاسفة - تقديم وتحقيق دكتور سليمان دنيا - دار المعارف - مصر - طبعة سادسة - عام ١٩٨٠ م

٩٩-الغزالي :

كيمياء طبعة أخرى محققة بواسطة - محمد مصطفى ابو العلا - مكتبة الجندى - القاهرة - ١٩٧٣ م

١٠٠-الغزالي :

قواعد العقائد - جزء من إحياء علوم الدين - تقديم د . رضوان السيد - دار أقرأ - بيروت - طبعة أولى - سنة ١٩٨٣ م

١٠١-الغزالي :

قانون التأويل - طبعة الحسين - أولى - القاهرة - سنة ١٩٤٠ م

١٠٢-الفارابي (أبو نصر بن طرخان ت ٣٣٩هـ) :

الجمع بين رأيي الحكيمين - افلاطون الإلهي وأرسطو - نشر ديتريشي - ليدن - سنة ١٣٩٠ هـ واعتمدت ايضا على طبعة القاهرة - مطبعة السعادة - سنة ١٩٠٧ م . هذا بخلاف طبعة حديثة الى حد ما - تحقيق وتقديم دكتور ألبير نصرى نادر - الطبعة الأولى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة ١٩٦٠ م

١٠٣ - الفارابي :

كتاب الحروب - تحقيق الدكتور / محسن مهدى - دار المشرق - بيروت - بدون تاريخ

١٠٤ - الفارابي :

مسائل متفرقة - حيدر آباد الدكن - طبعة أولى - سنة ١٣٤٤ هـ .

١٠٥ - الفارابي :

تجريد الدعاوى القبلية - حيدر آباد الدكن - طبعة أولى - سنة ١٩٤٩ هـ .

١٠٦ - الفارابي :

الفصول المدنية - نشر دنلوب - كمبردج - لنـدن - طبعة أولى - سنة ١٩٦١ م

١٠٧ - الفارابي :

إحصاء العلوم - تحقيق د . عثمان أمين - مطبعة الاعتماد - الطبعة الأولى - القاهرة - سنة ١٩٤٩ م وهناك طبعة أخرى لدار الفكر العربى - القاهرة سنة ١٩٤٨ م

١٠٨ - الفارابي :

آراء اهل المدينة الفاضلة - تحقيق د. ألبير نصرى نادر - بيروت - سنة ١٩٥٩ م

١٠٩ - القا ضي عبد الجبار (أبي الحسن عبد الجبار الهمداني المعزلي ت ٤١٥ هـ) :

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - تونس - طبعة أولى - سنة ١٩٧٤ م .

١١٠ - القا ضي عبد الجبار :

المجموع من المحيط بالتكليف - جمع بن متويه - تحقيق السيد عمر عزمى - القاهرة - ١٩٦٥ م .

١١١ - القاضي عبد الجبار :

شرح الأصول الخمسة – تحقيق د . عبد الكريم عثمان – نشر مكتبة وهبة – القاهرة – طبعة أولى – سنة ١٩٦٥ م .

١١٢ - القاضي عبد الجبار :

متشابه القرآن – جزءان – تحقيق د . عدنان زرزور – ج ٢ – مطبعة مصر – دار التراث – ١٩٦٩ م .

١١٣ -القاضي عبد الجبار :

المغنى – فى ابواب التوحيد – والعدل – إملاء القاضى ابى الحسن عبد الجبار الهمدانى – تراثنا – الجزء السادس – ١ – التعديل والتجوير – تحقيق الدكتور / أحمد فؤاد الاهوانى – ومراجعة د . ابراهيم مدكور باشراف د . طه حسين – نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر – طبعة أولى – ١٩٦٢ م – ج ١٣ – النظر والمعارف – واجزاء ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ١٥ – بتحقق د . مصطفى حلمى ، ود . أبو الوفا التفتازانى ، ٢٠ – فى الأمامة – تحقيق د . عبد الحليم محمود ، د . سليمان دنيا ومراجعة د. مدكور . (موسوعة معتزلية ضخمة لاغنى للباحث عنها ، وخاصة فى الفكر الاعتزالى .

١١٤ - الكلنبوي (الشيخ اسماعيل ت ١٠٢٥ هـ) :

حاشية على شرح جلال الدين الديوانى الصديقى (شرح العقائد العضدية) وبهامشه الحاشيتين المفيدتين للموالى الموجانى والخلخانى – جزءان – دار سعادات – المطبعة العثمانية – الطبعة الأولى – سنة ١٣١٦ هـ

١١٥ - الكندي : (أبو يوسف يعقوب بن اسحق ت ٢٥٦ هـ) :

رسالة الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى – ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية – ج ١ – دار الفكر العربى القاهرة – سنة ١٩٥٠ م بتحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده .

١١٦ - الكندي :

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم - تحقيق د . محمد عبد الهادى ابو ريده طبعت ضمن « رسائل الكندى الفلسفية » السالف ذكره ج ١ . (وتعتبر رسائل الكندى الفلسفية من اكبر الموسوعات التى تركها الكندى فيلسوف العرب الأول ويتضمن الجزء الأول منه اثنتي عشرة رسالة والجزء الثانى إحدى عشرة رسالة كلها تدور حول الفلسفة الطبيعية والإلهية) .

١١٧ - المطلبي (دكتور مالك يوسف) :

الزمن واللغة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - طبعة أولى - سنة ١٩٨٦ م

١١٨ - المعري (أبي العلاء ..) :

اللزوميات ، ورسالة الغفران - تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء) - دار المعارف - مصر -سنة ١٩٦٣ م

١١٩ - النجار (عبد الوهاب ..) :

قصص الأنبياء - دار إحياء التراث العربى - بيروت - طبعة أولى - بدون تاريخ

١٢٠ - انشار (دكتور علي سامي) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ج ١ - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٨١ . ، ج ٢ - عن نشأة التشيع وتطوره - الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ ، ج ٣ - عن الزهد والتصوف فى القرنين الأول والثانى الهجريين - الطبعة الثانية - سنة ١٩٨٠

١٢١ - النعمـــان (القاضي بن محمد بن منصور بن حيوان التميمي المغربي) :

تأويل دعائم الاسلام - جزءان - تحقيق محمد حسن الأعظمى - دار المعارف - مصر - الطبعة الأولى - سنة ١٩٦٩ م

١٢٢ - الهامشي : (السيد أحمد) :

جواهر البلاغة فى المعانى والبيان والبديع – دار إحياء التراث العربى – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية عشرة – بدون تاريخ .

١٢٣ -اليازجي (دكتور كمال .. ، وانطون عطاس كرم) :

أعلام الفلسفة العربية – بيروت – لبنان – طبعة أولى – سنة ١٩٥٧ م

١٢٤ - ابراهيم (دكتور زكريا ..) :

كانت أو الفلسفة النقدية – عبقريات فلسفية – الطبعة الثانية – مكتبة مصر – سنة ١٩٧٢ م

١٢٥ - امين (دكتور عثمان ..) :

الروح الافلاطونية – مقال ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداة للدكتور / ابراهيم مدكور – باشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٩٧٤ م

١٢٦ -انطون (دكتور فرح ..) :

ابن رشد وفلسفته – طبعة أولى – إسكندرية – سنة ١٩٠٣ م

١٢٧ -بدوي (دكتور عبد الرحمن ..) :

افلوطين عند العرب – دار النهضة المصرية – الطبعة الثانية – القاهرة – سنة ١٩٦٦ م

١٢٨ - بدوي :

الزمان الوجودى – مكتبة النهضة المصرية – طبعة أولى – القاهرة – ١٩٤٥

١٢٩ - بدوي :

مؤلفات الغزالى – المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية – طبعة أولى – القاهرة – سنة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م

١٣٠ - **بدوي :**

الأفـلاطونية المحدثة عند العــرب – مجموعة من النصوص المحققة تكشف عن جانب من أخطر جـوانب الفكر الاسلامى ، جانب الافـلاطونية المحدثة التى ثبتت للمشائية الارسطية وزاحمتها فى فضــل تكــوين النظرة الفلسفية للمسلمين فى العصــر الــوسيط – الطبعة الثانية – وكالة المطبوعات – الكويت – سنة ١٩٧٧ م

١٣١ -**برقلس :**

حجج برقلس على قدم العالم – تحقيق د . بدوى ضمن « الافلاطونية المحدثة عند العرب » من ص ٣٤ الى ٤٢ – نفس بيانات المرجع السابق . ويمكن الرجوع الى طبعة القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥

١٣٢ - **بلدى (دكتور نجيب ..) :**

تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها – دار المعارف – مصر – طبعة أولى – عام ١٩٦٢ م

١٣٣ - **بيدبا (الفيلسوف الهندي) :**

كليلة ودمنة – ترجمة عبد الله بن المقفع – باب الحمامة المطوقة – المركز العربى للنشر والتوزيع – إسكندرية بدون تاريخ . (وقد جاء ذكر بعض الحكايات على لسان الطيور والحيوانات فى رسائل إخوان الصفا، وورد اسم الكتاب بصفة مباشرة مما يدل على أن الإخوان تأثروا بكتاب الفيلسوف الهندى ذى النزعة الرمزية المليء بالطلاسم والاشارات) .

١٣٤ - **بينيس (د . س .** D . S . Pines) :

مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقاته بمذاهب اليونان والهنود ، ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى – نقله عن الالمانية د . محمد عبد الهادى أبو ريدة – نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – طبعة أولى – سنة ١٩٤٦ م

١٣٥ - تامر (دكتور عارف ..) :

حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٧ . وتوجد طبعة أخرى لدار المشرق - بيروت - طبعة ثالثة - ١٩٨٢ م . (كتاب هام رغم صغر حجمه ، يعرض لنشأة وتطور إخوان الصفا وخلان الوفا .

١٣٦ - تامر (دكتور عارف ..) :

ثلاث رسائل اسماعيلية - دار الأفاق الجديدة طبعة أولى - بيروت - سنة ١٩٨٣ م .

١٣٧ - تامر (دكتور عارف ..) :

أربع رسائل اسماعيلية - دار مكتبة الحياة - طبعة ثانية - بيروت - سنة ١٩٧٨ م .

١٣٨ - تامر (دكتور عارف ..) :

خمس رسائل اسماعيلية - دار الإنصاف - بيروت - الطبعة الأولى - بدون تاريخ .

١٣٩ - تامر (دكتور عارف ..) :

ابن سينا فى مرابع إخوان الصفا - طبعة أولى - بيروت - سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م . كتاب هام يثبت بالدليل القاطع ان ابن سينا تربى فى احضان الاسماعيلية وقرأ رسائل إخوان الصفا وتأثر بهم .

١٤٠ -جولد تسيهر (أجناس) :

العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة د . محمد يوسف موسى - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة ١٩٥٩ م

١٤١ - حجاب (دكتور محمد فريد ..) :

الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا - الهيئة المصرية العامة

للكتاب – طبعة أولى سنة ١٩٨٢ م (كتاب يقدم دراسة هامة عن الفكر السياسى عند إخوان الصفا)

١٤٢ - حسن (دكتور حسن ابراهيم ..) :

تاريخ الدولة الفاطمية – مكتبة النهضة المصرية – طبعة رابعة – القاهرة – سنة ١٩٨١

١٤٣ - خليفة (حاجي ..) :

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون – تصحيح محمد شرف الدين ، ورفعت بليكه – المجلد الأول – القاهرة سنة ١٩٤١ م

١٤٤ - دي بور : T . J . De Boer

تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – سنة ١٩٤٨ م

١٤٥ - دي بور :

مادة « زمان » ج ١٠ ، ومادة « سبب » ج ١١ – بدائرة المعارف الاسلامية – الترجمة العربية – للدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة .

١٤٦ - ديكارت (رينيه ..) :

التأملات – ترجمة دكتور عثمان امين – التأمل الرابع والخامس – نفائس الفلسفة الغربية – مكتبة القاهرة الحديثة – طبعة أولى – سنة ١٩٥٦ م

١٤٧ - ديوارنت (ويل ..) :

قصة الحضارة – أجزاء ١ ، ٢ ، ٣ ، ١١ ، ترجمة محمد بدران – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة بدون تاريخ .

١٤٨ - رضا (محمد رشيد) :

تفسير المنار – طبعة القاهرة – دار الشعب . وتوجد طبعة من ١٠ مجلدات – دار الفكر – بيروت – سنة ١٩٨٧ م

١٤٩ - رينان (أرنست) :

ابن رشد والرشدية – ترجمة د . عادل زعيتر – طبعة القاهرة – سنة ١٩٥٧ م .

١٥٠ - زايد (سعيد) :

الفارابى والتوفيق – دراسة لكتاب الجمع بين رأيى الحكيمين – مقال ضمن كتاب تذكارى بعنوان : « أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته » – تقديم واشراف د . ابراهيم بيومى مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة – سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م

١٥١ -سعد (دكتور الطبلاوي محمود) :

موقف ابن تيميه من فلسفة ابن رشد – مطبعة الأمانة – الطبعة الأولى – سنة ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م (كتاب فى العقيدة وعلم الكلام والفلسفة يتناول مشكلات : قدم العالم وحدوثه والسببية والبعث .. وقد بين المؤلف بإيجاز شديد أوجه التشابه والاختلاف بين ابن تيميه وابن رشد .

١٥٢ -شرف (دكتور محمد جلال ابو الفتوح) :

الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – طبعة أولى – سنة ١٩٨٦ م

١٥٣ - صبحي (دكتور احمد محمود) :

فى فلسفة التاريخ – مؤسسة الثقافة الجامعية – إسكندرية – طبعة أولى – سنة ١٩٧٥ م .

١٥٤ - صبحي (دكتور احمد محمود ..) :

فى علم الكلام – المعتزلة – دار المعارف الجامعية – طبعة رابعة – إسكندرية – ١٩٨٢.

١٥٥ - صبحي (دكتور احمد محمود) :

فى علم الكلام – الاشاعرة – دار المعرفة الجامعية – طبعة رابعة – إسكندرية – ١٩٨٢ .

١٥٦ - صبحي (دكتور احمد محمود) :

نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية - تحليل فلسفى للعقيدة - دار المعارف - مصر - طبعة أولى سنة ١٩٦٩ م .

١٥٧ - صبحي (دكتور احمد محمود) :

« اتجاهات الفلسفة الاسلامية فى العالم العربى » - مقال ضمن كتاب « المشكاة » (مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الانسانية باشراف دكتور أحمد صبحى) - مهداه الى اسم المرحوم / الدكتور / على سامى النشار - دار المعرفة الجامعية - اسكندرية ١٩٨٥ م

١٥٨ - صليبا (دكتور جميل ..) :

إخوان الصفا - دائرة معارف - قاموس عام لكل فن ومطلب - المجلد السابع - بيروت - طبعة أولى - سنة ١٩٦٧ م

١٥٩- صليبا (دكتور جميل ..) :

المعجم الفلسفى - ج ١ - مواد (زمان - الآن - الدهر - السرمد - الأبد - الحركة ..) - دار الكتاب - بيروت - طبعة أولى - سنة ١٩٧١ م

١٦٠- صليبا (دكتور جميل ..) :

تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - طبعة أولى - سنة ١٩٧٠ م .

١٦١ - طه حسن (الدكتور) :

ذكرى ابى العلاء المعرى - طبعة أولى - دار المعارف - مصر - سنة ١٩٢٥ (هذا بالأضافة الى مقدمته الممتازة لرسائل إخوان الصفا - طبعة ١٩٢٨ م)

١٦٢ - عابد (د . عابد منصور ..) :

الماسونية العالمية وموقفها من الإنسان والأديان - مطبعة الزمان - مصر - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٨

١٦٣- عبد الباقي (أ. محمد فؤاد ..) :

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – طبعة أولى – سنة ١٤٠٦ هـ

١٦٤- عبد الحافظ (دكتور صلاح الدين محمد) :

الزمان والمكان وأثرهما فى حياة الشاعر الجاهلى وشعره – جزءان – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ م

١٦٥- عبد المطعى (د . علي عبد المعطي محمد ..) :

ليبنتز – فيلسوف الذرة الروحية – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – الطبعة الأولى – سنة ١٩٨٠ م .

١٦٦- عبد المطعى (د . علي عبد المعطي محمد) :

الفكر السياسى الغربى – دار المعرفة الجامعية – إسكندرية – طبعة أولى – سنة ١٩٨٠ .

١٦٧- عبد النور (د. جبور ..) :

إخوان الصفا – سلسلة نوابغ الفكر العربى – العدد ٧٠ – دار المعارف – مصر – طبعة أولى سنة ١٩٥٤ م

١٦٨- عفيفي (دكتور ابو العلا ، دكتور زكي نجيب محمود ، عبد الرحمن بدوي ، د . ثابت الفندي) :

مصطلحات الفلسفة باللغات الانجليزية والفرنسية والعربية – المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية – طبعة أولى – القاهرة – سنة ١٩٦٤ م

١٦٩- غالب (دكتور مصطفي ..) :

تاريخ الدعوة الاسماعيلية – دار الأندلس – طبعة ثالثة – سنة ١٩٧٩ م .

١٧٠ - غلاب (دكتور محمد ..) :

إخوان الصفا - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - القاهرة - طبعة أولى - بدون تاريخ

١٧١ - فروخ (دكتور عمر) :

تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٦٢ م

١٧٢ - فروخ (دكتور عمر ..) :

إخوان الصفا - دراسة تحليلية مع نقد أحيانا لرسائل إخوان الصفا وخلان الوفا - طبعة بيروت - أولى - سنة ١٩٤٥ م

١٧٣ - فلطورخس :

فى الآراء التى ترضى بها الفلاسفة - ترجمة قسطا بن لوقا - تحقيق د . عبد الرحمن بدوى - ضمن كتاب « دراسات اسلامية » - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - طبعة أولى سنة ١٩٥٤ . (هذا الكتاب منسوب الى فلو طورخس كما بين د . بدوى فى مقدمته لنشره الكتاب)

١٧٤ - فؤاد (دكتور عبد الفتاح أحمد ..) :

ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر - الطبعة الاولى - سنة ١٩٨٠ م (من أهم مؤلفات استاذنا الدكتور عبد الفتاح فؤاد وقد بين فيه موقف ابن تيميه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية وموقفه من أهم المشاكل الفلسفية ونقدها بروح متفتحة دون تذمت أو تعصب)

١٧٥ - قاسم (دكتور محمود ..) :

نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى - طبعة أولى - القاهرة - ١٩٦٤

١٧٦- قاسم (دكتور محمود ..) :
فى النفس والعقل – طبعة القاهرة – طبعة أولى – سنة ١٩٥٤

١٧٧- قاسم (دكتور محمود ..) :
ابن رشد وفلسفته الدينيه – مكتبة الإنجلو المصرية – طبعة ثالثة – القاهرة – سنة ١٩٦٩ م

١٧٨- قنواتي (الآب الدكتور جورج شحاته) :
مؤلفات ابن سينا – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الأولى – سنة ١٩٥٠ م

١٧٩- كرم (يوسف) :
تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة مصر – الطبعة الخامسة – سنة ١٩٧٠ م

١٨٠- كرم (يوسف) :
الطبيعية وما بعد الطبيعة – دار المعارف – مصر – طبعة اولى – سنة ١٩٥٩ م

١٨١-كوربان (دكتور هنري) :
تاريخ الفلسفة الاسلامية – ترجمة نصير مروة وحسن قبيس – منشورات عويدات – بيروت – الطبعة الثالثة – سنة ١٩٨٧ م

١٨٢- مجمع اللغة العربية :
المعجم الفلسفى – تصدير د . ابراهيم بيومى مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – المطابع الأميرية – سنة ١٩٧٩ م

١٨٣-محمد عبده (الإمام الشيخ) :
الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين – القسم الأول – عرض وعلاج لأهم مشاكل الفكر البشرى بقلم الشيخ الإمام محمد عبده – تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا – دار إحياء الكتب العربية – الطبعة الأولى – القاهرة سنة ١٩٥٨ .

١٨٤-محمود (دكتور زكي نجيب) :
خرافة الميتافيزيقا - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - طبعة أولى - سنة ١٩٥٣ م (كتاب يقدم لنا وجهة نظر خاصة لتحديد الالفاظ وكيفية استخدام كلمات مثل : مكان وزمان ومادة ، بغير الوقوف عندها لتحليلها لعدم شعور الناس بالحاجة الى هذا التحليل ، ويقدم لنا على وجه الدقة ما هى الميتافيزيقا ؟
وقد عدل المؤلف (رحمه الله) عن بعض الافكار التى جاءت بهذا الكتاب فى الطبعة الجديدة بعنوان : « موقف من الميتافيزيقا » .

١٨٥ - مدكور (دكتور ابراهيم بيومي) :
فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه - جزاءن - فى مجلدين - دار المعارف - مصر - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٧٦ م

١٨٦ - مسلم (الإمام ابو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري) :
صحيح مسلم بشرح النووى - عدة اجزاء فى ٦ مجلدات - ج ١٦ - مؤسسة أخبار اليوم - الطبعة الأولى - القاهرة - سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م

١٨٧ - موسي (دكتور محمد يوسف) :
القرآن والفلسفة - دار المعارف - مصر - الطبعة الرابعة - سنة ١٩٨٢

١٨٨-نادر (دكتور ألبير نصري) :
مبادىء الفلسفة - طبعة بغداد - العراق - الطبعة الأولى - سنة ١٣٠٩ هـ

١٨٩-نادر (د. البير نصري) :
من رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - سنة ١٩٦٤ م

١٩٠-نا صر خسرو (أبو معين القباديانى المروزي) :
جامع الحكمتين - ترجمة وتقديم د . إبراهيم الدسوقى شتا - دار الثقافة للطباعة والنشر - طبعة أولى - القاهرة - سنة ١٩٧٧

١٩١- هوكنج (دكتور ستيفن) : D . Stephen . W . Hawking تاريخ موجز للزمان – من الانفجار الكبيرحتى الثقوب السوداء – ترجمة د . مصطفى ابراهيم فهمي – دار الثقافة الجديدة – الطبعة الأولى – سنة ١٩٩٠ م والكتاب في الأصل صدر باللغة الانجليزية بعنوان :

" Abrief History Of Time . From the Big Bang to Black Holes . "

وقد قام الدكتور ممدوح كامل الموصلى بعرض وتحليل بعض فقرات الكتاب الذى يعد من أهم الكتب التى صدرت فى هذا المجال فى هذا العصر وعده البعض حدثا فريدا فى تاريخ العلم . والمؤلف رغم ظروفه الصحية ومرضه بالشلل إلا إنه عبقرى ، يحتل كرسى الاستاذية مكان العالم أينشتين .

١٩٢- يحيي (دكتور أحمد اسماعيل ، ودكتور عيسي عبده) :

حقيقة الإنسان – الكتاب الثانى – دار المعارف – مصر – الطبعة الأولى – سنة ١٩٨١ .

(والكتاب مكون من ثلاثة أجزاء فى ثلاثة مجلدات ، ويعالج فكرة الروح منذ فجر التاريخ حتى عصر مفكرى الإسلام) .

****

*****

***

*

1 . Aristotle — Physica , English translation by R . p . Haride and R . k . Gaye , London , Oxford Vol 2 - 1962 .

2 . Brehier (Emile) : La Philosophie du moyen - paris - 1937 .

3 . Browne (Edward . G) La Philosophie du moyen - paris - 1937 . : Literary history of persional vol . 1 . cambridge 1929 .

4 . Carbin (H) : Histoire de la philosophie Islamique . paris 1964 .

5 . Casanova (p) : Une date Astronomique dans les Epitrres des IKHWÀN EL safa jeurnal Asitique , 1915 .

6 . Cuvillier (A) : Manuel de philosophie a' l'usage (des Classes de philosophie de Premiére Supérieure) - Tome - 2 - Librairie armond Colin - paris - 1937 .

7 . De Boer (T . g) IKHWAN - AL - Safa Encyclopédie , de L'Islam , Tome 2 .

8 . Duhem (p) : Le Systeme du monde , Histoire , des doctrines cosmologiques de platen a copernic, Tome . 1 , Paris 1954 .

9 . Farsyth (T . M) : God and the world - London , 1961 .

10 . Ivanow : Encyclopedie de L'Islam - Vol - 2 , paris .

11 . Joseph (H . W .) :Lectures on the philosophie of"Leibniz"Oxford 1949.

12 . Kant (E) : Collection des Textes Philesophues E'dite par les Lettres Franiçaises , 1945

13 . Latta (R) : The monodology and other philosophical writings of " Leibniz " , Clarendon press, oxford, 1898 .

14 - Macdonald (D . B) : Development of Muslim the dogy jurisprudence and Constitutional Theory - london , 1903 .

15 - Madkour (D : I . B) : La place d ' al - farabi dans l'ecole Philosophique Musulmane , Paris , , 1934 .

16 - Massignen (L) : Encyclopedie de l' islam - Vol 2 Paris - Art :

17 - Massignen (L) " Philon " Art : Anogogique "
: Sur la data de la Compasition de Rasail IKWAN Al Safa , Der Islam IV , 1913 .

18 - Massignen (L) : Le Lexique Technique de la mystiqe muslmane - Paris, 1922 .

19 - Plato : The Timaeus of Plato , Ed . R . D . Aacher Hind , N . Y . 1973 .

20 - Rose (W . D .) : The Works of Aristotle Translated to English , Oxford , 1928 .

21 - Wiedmann : Encyclopedie de L'islam , Art : "Migriti" VOL 2 .

22 - wright (W . K .) : A history of modern Philosophy New York , Macmillan company 1942 .

23 - Yves Marquet : Imamat , Resurrection et Hierachie selon Les "IKWAN Al Safa " Revue des Etudes Islamiques annee , paris , 1962 .

24 - Yves Marquet : La Philosophie des IKHWAN Al Safa Alger , 1975.

25 - Yves Marquet : La place du Travail dans la hierarchie Ismaillienne d'aprés I' Encyclopedie des freres de la puretes , arabica, Tome 8 . 1961 .

26 -Yves Marquet : Revelation et vision veridiqe chez les IKHWAN Al - safa reveue des Etudes Islamiques , Tome 32 , 1964 .

ثالثا : المجلات والدوريات المتخصصة :-

١ – الالوسى (دكتور حسام الدين) :

مقال بعنوان : « الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم » مجلة عالم الفكر – الكويت – المجلد الثامن – العدد الثانى – يوليو / سبتمبر سنة ١٩٨٨ م .

(نظراً لأهمية هذه المقالة التى تعتبر دراسة متكاملة فقد استفدت منها كثيرا فى دراسة فكرة الزمان بشكل أساسى) . وقد ظهر فى كتاب بنفس الاسم .

٢ – الموصلى (دكتور ممدوح كامل) :

مقال بعنوان : « تاريخ موجز للزمن » – عرض وتحليل لكتاب دكتور ستيفن هونكج :

تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء – مجلة العربى الكويتية – العدد ٣٧٤ يناير ١٩٩٠ م .

٣ – خليف (دكتور فتح الله) :

مقال بعنوان : « فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين » مجلة عالم الفكر – المجلد الثالث العدد الرابع – يناير / مارس سنة ١٩٧٣ م .

٤ – زايد (سعيد) :

مقال بعنوان : « فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين » مجلة عالم الفكر – المجلد الثالث العدد الرابع – يناير / مارس سنة ١٩٧٣ م .

٤ – زايد (سعيد) :

مقال بعنوان : « الفارابى والجمع بين رأيى الحكيمين » مجلة تراث الانسانية – المجلد التاسع – العدد – ٢ – سنة ١٩٧١ م .

٥ – شوقى (دكتور جلال) :

مقال بعنوان : « أبو بكر الرازى وبحوثه فى العلم الطبيعى » – مجلة عالم الفكر – المجلة ١٤ العدد ٢ – يوليو / سبتمبر ١٩٨٣ م .

٦ – غليونجى (دكتور بول) :

مقال بعنوان : « الأسس النظرية للطب الإسلامى » – مجلة عالم الفكر –

الكويت – المجلد ١٥ – العدد ٤ – مارس سنة ١٩٨٥ م

٧ – غنيم (دكتور سيد محمد) :

مقال بعنوان : « مفهوم الزمن عند الطفل » – مجلة عالم الفكر – الكويت – المجلد الثامن – العدد الثاني – يوليو / سبتمبر سنة ١٩٧٧ م

٨ – محمود (دكتور زكي نجيب) :

مقال بعنوان : « الامتاع والمؤانسة لابى حيان التوحيدى » – مجلة التراث الانسانية – القاهرة – المجلد الأول – العدد ١٠ – سنة ١٩٦٣ م

٩ – وصفى (رءوف) :

مقال بعنوان : « الكون والثقوب السوداء » مجلة عالم المعرفة – الكويت – العدد ١٧ – مراجعة د . زهير الكومى سنة ١٩٨٠ م

رابعا : المخطوطات :

١ – البغدادى (عبد اللطيف يوسف) [(١)]

كتاب ما بعد الطبيعة – مخطوط – بدار الكتب المصرية – تحت رقم ١١٧ – حكمة – تيمور .

٢ – الرازى (الإمام فخر الدين الرازى) :


نهاية العقول فى دراسة الأصول – مخطوط من جزءين – بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ٧٤٨ – توحيد .

٣ – سانتلانا (المستشرق الدكتور) :

تاريخ المذاهب الفلسفية – مخطوط – نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة – مجلدين – وهى مجموعة محاضرات ألقاها د . سانتلا فى الجامعة المصرية خلال عامى ١٩١٠ ، ١٩١١ – وتوجد نسخة منه بالآلة الكاتبة من جزء واحد – بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٧٨٠ – و

---

(١) وقد قام الدكتور العالم / بول غليونجى بتأليف كتاب عن عبد اللطيف البغدادى ، طبيب القرن السادس الهجرى : شخصيته وانجازاته – الهيئة المصرية العامة للكتاب – سلسلة أعلام العرب – العدد ١١٤ – الطبعة الثانية وذلك لمن يريد أن يتوسع فى دراسة حياة وشخصية البغدادى .


الفهرس

محتويات الكتاب

الفصل الثاني

طبيعة البحث فى فكرة الزمان لدى إخوان الصفا وبيان طبيعته

****

*****

**

*

هذا الكتاب

... يحتل إخوان الصفا وخلان الوفا في الفكر الفلسفي العربي مكانة كبيرة، إنهم إذا كانوا قد تأثروا بالعديد من الثقافات التي سبقتهم، وسواء إن كانت ثقافات شرقية قديمة أو ثقافات يونانية أو ثقافات إسلامية إلا أنهم قد أثروا تأثيراً كبيراً في بلورة العديد من الأفكار التي جاءت بعدهم، والتي نجدها عند فلاسفة كبار في المشرق العربي، وعلى رأسهم الفيلسوف ابن سينا والذي ولد في القرن الرابع الهجري وتوفى في القرن الخامس الهجري.

ففلسفة إخوان الصفا تكشف عن سعة اطلاعهم كما تكشف عن اهتماماتهم بالاستفادة من الثقافات الأجنبية، ومن هنا يمكن أن نقول: إنهم أصحاب نزعة تنويرية، بحيث يمكن أن نعقد الكثير من المقارنات وأوجه الصلة بين دعوة أو منهج إخوان الصفا قديماً ودعوة رفاعة الطهطاوي في العصر الحديث.

فإخوان الصفا أضافوا الى الثقافة الداخلية ثقافات أجنبية، وفعل ذها رفاعة الطهطاوي أيضاً.

ومن هنا كانت سعادتنا حين أقدم تلميذنا وصديقنا الدكتور/صابر أبازيد على اختيار موضوع لرسالة لنيل درجة الدكتوراه حول جانب من الجوانب البالغة الأهمية في فلسفة إخوان الصفا، وهذا الجانب يتعلق أساساً بفكرة الزمان عندهم.

ولسنا في حاجة الى القول بأن فكرة الزمان تعد فكرة محورية تدور حولها أكثر الأفكار في مجال الفيزيقا تارة، والميتافيزيقا تارة أخرى.

وقد تنبه باحثنا النابه د. صابر أبا زيد الى أهمية فكرة الزمان عند إخوان الصفا وكان حريصاً على أن يقوم بدراسة هذه الفكرة المحورية عندهم وذلك على الرغم من صعوبتها البالغة، بحيث يمكن أن نقول إنها تعد من أصعب الأفكار التي نجدها في الفلسفة عامة طوال تاريخها.